思想與時代

第二十四期　民國三十二年七月一日

目次

、科學與社會　竺可楨
、現代哲學之特徵　謝幼偉
、德國文學與哲學的交互影響　賀麟
、實演邏輯與新心理學　陳立
、法治新詮　錢穆
、李白之生平及其詩　詹鍈
、石里克的「普通認識論」（書評）　洪謙

科學與社會

竺可楨

緒言　科學可以左右一個社會的環境，同時一個社會的環境也可以影響科學的存亡盛衰。記得十五六年前，國際聯盟派了法國著名物理學家郎傑凡等四人到中國來調查教育，他們回去以後，製成一個報告，提出了許多改良中國教育的意見，其中有一點值得國人注意的。他們的大意是這樣，中國一般人有一種誤解，以爲西方的近代文化，完全由科學而產生的，所以中國只要把西洋的科學搬到中國來，中國的社會就可以近代化了。不知道這是本末倒置，倒是西洋近代的社會環境，產生了近世科學。這幾句話實是我國提倡科學的人應該要牢記在心上的。科學好比是樹上一朵花，時代的思潮，好比是泥土下的根，而社會情況，好比是四周環境。一定要氣候濕潤，土壤膏腴，樹木方能根深蒂固，枝葉繁茂，一到陽春，便能花朵怒放。把一朵鮮花插在泥土裏固然一會兒就要萎謝，就是把一枝菓樹連根拔起，栽在乾燥的沙漠，或寒冱的北極，也是不能生長的。我們要曉得科學非有適當環境，不能發達，只要看一看中國古代和希臘羅馬，爲什麼不能產生近世科學，而歐洲到了十六七世紀，科學忽然應運而生，就可知道了。

（甲）中國古代不能產生科學的原因　胡適之先生在他近來寫的中國思想史綱（登在民卅一年十月份美國 Asia 月刊）裏面，把中國思想史分爲三個時期，各約一千年。自周初到秦漢之交爲第一時期，稱上古期，自秦漢之交至五代爲中古期，亦爲道教佛教興盛時期。自兩宋迄清爲近古期。上古時期又稱爲古典時代。這時代的遺產是人文主義，理智主義，和自由精神三點。中經六朝隋唐佛教的洪流，韓昌黎首先發難，指摘佛教之背謬，乃造成宋代理智主義的復活。中興健將朱晦庵就說：『致知在格物』，『至於用力之久而一旦豁然貫通，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。』可是因爲沒有對於自然本身實驗及處理的方法和技術，終致於這種科學的理想，並沒有能產生自然科學。但他的精神卻漸漸在歷史及哲學的研究中被覺察出來了。過去三百年對經典歷史著作的研究方面，產生了一個科學的方法論，可以憑藉歷史的證據及演繹的推論法，去掃除一切的主觀見解，和傳統的權威。照適之先生這一番議論，我們中國的思想有了人文主義，就可以不受神祕的束縛。有了唯理或理智主義，就可以客觀的眼光來探討事物。再加之以自由的精神，那末這種思想的遺傳環境，於自然科學的發達最相宜了，何以在春秋戰國時代以後，兩千年來我國科學並無長足的進步

呢？據個人的愚見以爲這有三個原因。（一）兩漢以來，陰陽五行神祕說迷信之深入人心。（二）數字與度量之不正確。（三）士大夫階級以勞力爲苦，不肯動手，因之缺乏實驗。

（一）陰陽五行說　陰陽五行之起源，梁任公先生已有詳細的考據。他說，陰陽二字，在孔子以前不相連屬。如詩經，書經，儀禮及易卦爻，均無陰陽二字相連。易繫辭始將陰陽合而言之。如曰『一陰一陽之謂道。』又『陰陽之義配日月。』又曰『立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。』但易繫辭不出孔子手，即出孔子手，亦不過是一種二元哲學論，毫無神祕意義。五行二字，初見於經傳者在尙書甘誓『有扈氏威侮五行，怠棄三正。』洪範『我聞在昔，鯀陻洪水，汨陳其五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹽，火上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。』後世愚儒乃將凡百事物均納入於五行中，與原來洪範區分物質爲五類，已失本意。老子論語孟子均不見五行，惟左傳昭二十五年，記鄭子太叔與晉趙簡子問答，有『用其五行，氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。』之說，但左傳眞僞可疑，梁任公認爲非子產語、五行說之有組織而極怪誕者，首見於呂覽，小戴禮記采爲月令，淮南子又采之，將一年之四季分配於五行。春木，夏火，秋金，冬水，所餘之土，插入於夏秋之交。於是五方東南西北中，五色青赤黃白黑，五聲宮商角徵羽，五味辛酸鹽苦甘，五穀黍稷稻麥菽，五畜馬牛羊犬豕，五臟心肝肺脾腎，均一一支配於五行之中。五行陰陽之傳說，雖於洪範左傳已見其端倪，而傳播此邪說者，實爲鄒衍董仲舒與劉向。史記稱『鄒衍乃深觀陰陽消息而作迂怪之變，』司馬談作六家要旨，以陰陽家與儒、道、名、墨、法各家並列，其勢力之大可知。漢書藝文志所載書凡一萬三千二百六十九卷，而陰陽家書乃占一千三百餘篇，約十分之一。至董仲舒著春秋繁露，其中祖述陰陽家之言殆居半數。一時經學家皆從風而靡。從此禨祥災祲之迷信，深中於士大夫云云。按希臘古代哲人亦分物質爲四類，即水火土氣，其說與洪範相似。四者之中，以火最有勢力，以其急速的能改變他種物質。直至十七世紀，歐洲人們仍以火爲重要物質，凡五金鑛石之能發光者，以爲其中含有火也。硫黃能燒，以其含火獨多。此種觀念雖有同樣錯誤，但並不如中國之普遍而惑人心，在中國到目今五行陰陽說尙是根深蒂固。不但風水、算命、卜課、甚至與死生有關之醫藥，亦受其影響。一般人之生活行動，婚喪建築無一不受陰陽五行說之支配。適之先生所謂人文主義與理智主義於中國一般社會影響反不及陰陽五行說之盛行。曾文正公稱爲有清一代頂開明的人物，但從他的家書裏，就可以看出來他的舉止行動，如搬家、娶媳、醫病等多受了陰陽五行說的支配，即今日智識階級中迷信扶乩卜課者，正不乏其人，則安能望科學之興起。

（二）數字與度量之不正確　科學之基本工具爲數字，欲

求數目精確，必須有精密之度量。我國古代觀察事物，但求粗合，不求精微。如古人論人之高矮計尺不計寸。漢王充在當時稱博通衆流百家之言作論衡，蔡邕視爲祕寶，在當時可稱爲百科全書。王充的眼光，亦高人一等，不囿於世俗的見解，所以有問孔刺孟等篇。但他所講的數字，就幼穉得可笑。他講到當時中國的面積，說東西五千里，南北五千里，五五是二萬五千里。一位大名鼎鼎漢朝有數的博學家，他的數學程度，不如目今的小學生。就是我們古代數學書籍，他的數字也極不精確。周髀算經相傳是周公作的，但其書名不見於漢書晉書藝文志，而首見於隋書藝文志，大概係兩漢人所著。講到量天之高，謂「測天之高，先立八尺之竿，測夏至日中日影之長。其長在周都爲一尺六寸，自周都向南行千里，日影一尺五寸。自周都向北行千里，日影一尺七寸。每千里差一寸，故求從太陽直下無影處，至日影長六尺處之距離。以例推之，得六萬里，依勾三、股四、弦五之關係，由此知日高八萬里。日附[illegible]、故天高亦八萬里。」云云。按夏至中午晷影一尺六寸，其緯度約爲卅四度四十六分，與東周洛都相近。但影差一寸，緯度只差四十一分，約合七十四公里。無論當時里丈尺寸比較現在爲短，但決不能差至千里，其數字實在儱統。即書中計算圓周，以徑一周三爲率，亦不精密。希臘伊拉托司忒尼以類似的方法，不過當地球是圓的，即是應用渾天說而不用蓋天說，量得地球的大小，與目今所知數目相差不遠。紀元前二世紀，埃及的托爾美應用月亮的距離，求得太陽的距離是五百萬英里，雖是失之太小，但比周髀算經就精密得多了。要曉得地球的大小與太陽和地球的距離，是宇宙空間基本的量尺，這兩數目弄錯了，天文學是很難有進步的。而周髀算經影差一寸，地差千里之說，與日高八萬里之說，一直相傳到明末意大利人利瑪竇來中土，始行打破，無怪乎中國古代天文學之難有進步了。至於文學家和詩人之只求字句之工，不管事實，更是司空見慣。唐張繼楓橋夜泊的名句：「姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船。」歐陽永叔已經批評過，說句則佳矣，可惜夜半不是敲鐘的時候何。陸放翁老學菴筆記謂參寥詩有句：「五月臨平山下路，藕花無數滿汀洲。」有人云，五月非荷花盛時，不當云無數滿汀洲。廉仲宣答道，一定要說五月才算得好句，六月臨平山下路就不是好詩了。此種歪曲事實以遷就字句，削足適履，是一脈相傳的壞習慣。這種習慣，到如今還是盛行着。西人本來有句話，叫數目字不能說謊。但在中國數目字隨便可以任意上下，我們只要看一看歷史上人口統計，便曉得數目到處在使我們恍惚於迷途之中。我們從文獻通考續通考和皇朝通考裏，可以檢得西漢末年中國人口已是五千九百萬人，到唐天寶時減至五千三百九十萬，到宋眞宗時只一千九百萬。在明成祖時已有六千六百萬人，但明神宗時又降至五千一百六十萬。到清康熙五十年只有二千四百萬，但乾隆十四年一躍而至一萬七千七百萬，十八年二萬八千四百萬人。道光二十六年已有四萬三千萬，而目今仍只算四萬八千萬。乾隆時

戶口之所以突增，乃因康熙五十一年有上諭人丁永不加賦的緣故。而且戶的口數各時代不同，西漢以一戶爲4.8口，東漢爲5.2口，唐代5.8口，但南宋紹興時一戶只1.5口。這種數字的不精確到如今還存在。即如民三十一年河南旱災是近年來一樁極大的災荒，中央已撥了一萬〇八百萬賑濟，各處亦正在募款放賑，但是賑災雖已鬧了半年多，而究竟有多少災民，并沒有確實的統計。稅收機關說是三百萬人，省政府報告五百萬人，三民主義青年團調查得七百萬人，而美國通訊社估計一千一百萬人，這實在是相差太遠了。在這種數字不精確的環境下，社會科學難有立足的餘地。就是我們把西洋的科學搬進來了，不旋踵也會變質，會衰退。試舉一個例，科學必須有數字的根據，而各種表是量度數字的工具，所以各種儀器機械統須用表。一架汽車裏就有許多表，如電表，油表，溫度表和里程表。但中國汽車夫最不歡迎這類表，所以新車到後，不久車裏的表就統壞了。汽車夫情願爲了缺一加侖油而拋錨於路上，或是溫度高到機件被燒，而決不去看一看表。至於公路上所定行車速度限制，司機完全是用直覺來斷定，而決不靠表，車子載重的限度只要車中能容，無論客貨，多多益善。所以汽車到了中國，雖可以說把中國相當的近代化了，但是不重視數字的中國社會也把汽車中國化了。

（三）　實驗精神　古代一向傳統觀念，以勞心爲高尚，以勞力爲苦。所以叫勞工爲苦力。孟子說，勞心者役人，勞力者役於人，這觀念與古代希臘相似。希臘人對於美術哲學天文數學，統有相當的供獻，但是不能產生近代科學，或實驗科學，最大原因是希臘用奴隸制，和中國士大夫階級一樣，希臘的知識階級不肯動手親身去實驗。中國素稱士大夫爲讀書人，俗語說：『萬般皆下品，惟有讀書高』。像陶淵明那樣采菊東籬下，雅人雅事，讀書人還可以做，像諸葛武侯躬耕壠畝，弄得手足胼胝，士大夫階級中極少有的事。所以讀書人一定要養指甲長至數寸，以表示手之高貴，除掉翻書寫字吃飯以外極不輕易運用。這種觀念未打破以前，實驗科學無法滋生。中國對於世界文化四件大供獻，紙、排字、火藥和指南針，統不是正統的士大夫階級所發明的。這幾種東西在發明以前，必得去用手來稱量來試驗才行。但要我們的士大夫來配和藥品，和工人一樣，就有損威嚴，甚至用以觀察事物之眼睛，亦未盡量應用。通天地人三者爲之儒，既能不出戶知天下，那末宇宙間的星象總應該是智識階級所留心的事。但從秦漢以後，連至天象方面，除非爲了個人的禍福，皇朝的興衰以外極少注意到。我們只要一檢歷代星官的數目就可以知道。史記天官書和漢書天文志所載凡783星，晉書天文志載1464星，自隋書天文志迄宋鄭樵通志所載星數幾全與晉書天文志同。可見兩漢以後連觀測方面亦不注重，只注意到陰陽禍福與捕風捉影之謠言了。如梁武帝時童謠：『熒惑入南斗，天子下殿走』。做皇帝的人便赤足向殿下跑了幾周。晉時月犯少微，主於名士不利，當時戴逵享大名，自以爲必死，但

竟無意，所以戴逵有求死不得之苦。自漢迄明清，天文觀測只注意到休咎禍福一方面，而近世科學的產生，不特要觀測自然以過去經未來，而且要把人爲的方法，來在實驗室中將自然重演出來，然後一次兩次以至數百千次把他細細分析，一個個因數來試驗，然後來下斷語。譬如火星走近斗宿，應該每隔十五六年一次，我們只要查一查歷史上之有沒有每隔十五六年皇帝要蒙塵一次的事，就可以知熒惑入南斗天子下殿走說之不可靠了。但是十五六年的周期還是太長，而且星球的運行很複雜，每次未必能位置完全相同，所以必須用人爲的實驗方爲精確。牛頓萬有引力原理的成立，本是依據地球吸引地面上的物質和吸引二十四萬英哩以外的月球有相同的加速度這一點而來。這原理成立以後，雖可以解釋天文上種種事實，如赤道上時鐘的鐘擺何以要比在巴黎短四〇公厘，二公斤重的物質何以到了赤道要減少十公分，以及太陽系內各行星的運行不過並沒有能把這個原理引到實驗裏來詳細觀察一下。直至萬有引力定例發現以後一百多年，慣文狄書於一七九八年發明了扭轉天秤 Torsion Balance 我們方能隨意秤量地面各個物質之吸力，才曉得高山頂上的一塊石頭比同一塊石頭在山底下時要輕一點。始把萬有引力用實驗來證明了。朱晦菴雖講致知格物，雖說用力之久而一日豁然貫通，也但是應用起來就有困難。他所謂致知，他所謂用力，就變了空想，並不是手眼並用，親身的體驗。無怪乎王陽明去格竹子的物，坐了七天七夜，竹子的物不能格，而反病倒了。

（乙）歐洲近代科學之興起與其對於社會之影響。一個人物無論如何偉大，無論如何風靡，不能離開時代的背景而可得到一個合理的解釋。歐洲近代科學之興起有人歸功於牛頓和加利略，開白兒幾位科學家，牛頓確可稱爲空前傑出的一位大科學家，他奠定了近世科學的基礎，他發明的萬有引力定律，運動定律及微積分到如今二百餘年，仍不失爲近世科學的棟樑柱石。但是要瞭解牛頓之何以能在十七世紀應運而生，不先不後，這不能不推想到那時代已經成熟，所以有水到渠成的形勢。

（一）十六七世紀時代歐洲之社會環境以及其對於科學之需要　在十五六世紀時代有兩樁事情和近世科學很有關係的。一是一四九二年哥倫布發明新大陸，和以後麥哲倫之環繞全球，引起了西班牙、葡萄牙、意大利和荷蘭、英、法與南北美洲印度的通商。一是望遠鏡的發明，使加利略於一六〇九年在天文鏡中看到木星的四個大衛星。歐美及歐亞的通航貿易，一方面使歐洲的中下級社會，就是工商階級，漸漸富庶，足與世襲的貴族相抗衡，封建社會沒落，而農工商之智識提高。同時爲了航海，爲了海外殖民，有各種精巧技術的需求。如駕駛船隻，必須有精密之羅盤針，以及關於航海的各種工具。商業繁盛，所需資本爲增，貨幣不足應用，乃有大量採掘五金礦產之必要。要開礦，就得具備冶金的知識，掘礦至相當深度，坑中地下水

「之如何吸收，非用良好之抽水機不行。西人有句話說：「需求爲發明之母。」因時代之風尚，一六○○年吉爾白有磁電之研究，一六○一年柏德 Della Porta 發明抽水機，一六○五年德特楽發明焦炭以溶鐵，哲學家司賓諾莎（一六三二—一六七七）磨鏡子以爲航海望遠之用，數學家笛卡兒（一五九六—一六五七）之發明解析幾何與定砲彈之位置有關。足知十六七世紀歐洲的社會已有許多問題急切的待科學來解決，而工商階級的擡頭，使勞力的人亦可有閒暇來動手作試驗。同時歐洲二千年以來亞列士多德，托拉密傳下來種種宇宙結構的謬說，亦于此時推翻。神權的迷信，宗教的威力，漸漸減除。這種思想的改變，這種迷信的祛除，在當時是經過很熱烈的辨論，凶惡的爭鬪，殘酷的犧牲，始克成功。按亞列士多德的學說，地球在宇宙之中，而日月五星是繞地而行的。基督教徒就根據這種謬論，以創立中世紀時的「一番宇宙觀，以爲人是天之驕子，而教皇乃是代替天主在世上行使職權的。亞列士多德的言論，在當時視爲金科玉律。他說天空只應有七曜，而加利略於天文鏡中卻發見木星的四個衛星，只才證明了亞列士多德經典與事實不符。雖當時尚有不少人，尤其是教會方面爲亞列士多德辯護。如意大利天文學家施西 Francisco Sizzi 說：人首只有七竅，地下只有七金，天上只應有七緯。但是此種類似陰陽五行說論調，在望遠鏡發現以後，已如旭日高升，後之爝火，闇然無光了。歐洲思想從此脫離了亞列士多德經典之羈絆，而起了一種革命。此時歐洲天文學的觀測，亦遠較中國古代爲精密。亞列士多德日月五星繞地運行說之所以被推翻，還有一個重要原因。就是十六世紀丹麥天文學家 Tycho Brohe 白萊盡了二十餘年之力，觀測火星位置。死後他的門弟子開白兒根據其老師的紀錄，繪成圖表。照亞列士多德說，火星應該繞地球，而且所有行星軌道統是正圓，因爲惟有正圓才完美，豈有天上的東西會不完美的呢？但依開白兒用了苦心所製的圖上，不但火星是在繞着太陽走，而且所走的路線卻是一個橢圓，而非正圓。火星軌道的偏心是 0.093，換言之，就是火星離日最大距離和平均距離相差不過平均距離十之一。若使在中國古代這類精微的分別，一定會被忽略的。開白兒就依據火星和旁的行星的運行，定了三條有名的定律，首見之於他著的新天文學，亦是在一六○九年出版。所以在牛頓未出世以前，歐洲本有類似陰陽五行的邪說，已被打倒了。數目的觀測已有相當精密了，而當時因爲貿易的繁盛，已有工程與科學技術的需求，人們已得了一種量度的習慣 Measuring habit 實驗的精神，所以近代科學之興起，豈偶然之事。

（二） 牛頓之崛起 牛頓一向被人稱爲自然科學家，但他對於科學的應用是很注意的。在一六六九年當他劍橋大學畢業未久，他的朋友埃司頓 Francis Aston 要去歐洲游歷的時候，牛頓寫信給他，勸他沿途注意船隻之駕駛與航行，到歐洲各國須留心察看

砲壘之結構與建築，注意於各國之天賦產物，尤其是礦產之分佈與多寡，以及鍛冶之法。在波希米應考察以水銀煉金之法，到荷蘭要學習製造玻璃與荷蘭人如何保護船隻使不腐爛，以及在大洋中以鐘表定經度之方法。埃司頓比牛頓年紀還青些，牛頓指導他在游歷時應留心的問題，統是那時候所急待解決的問題，或是需用孔急的方法，而是牛頓所不能忘懷的。牛頓對於科學上三個最大供獻是萬有引力原則之成立，微積分之發明，與夫白光之能由三稜鏡分析為紅橙黃綠青藍紫七色。若非牛頓出世，這三種事實，在當時的歐洲亦必被旁的科學家所發現，但時期或將延緩而已。望遠鏡之製造，使人們注意到玻璃之性質，故白色光之可分為七色，遲早總必被人所發覺。在牛頓以前加利略已證明物質垂地，其速度逐漸增加，但與物質之輕重無關。且證明物質在一平面上運行，如無阻力以遏止之，則將循一定之速度以前進。此即牛頓之運動定律第一條也。同時開白兒之著名三條定律問世，系太陽系內行星之運行，釐定為簡單之規則。開白兒，第三條定律，與牛頓之第二條運動定律合之，即可得萬有引力定律。牛頓之偉大，即在於將開白兒加利略已經發現之事實更簡單化，普遍化。昔之僅能應用於行星運行者，今乃推廣而可應用於萬有事物間，無論其大小遠近。昔之須用三條獨立之定律者，今則一以貫之。欲應用牛頓運動定律第二條，即以在空中移動物質每一秒鐘之位置，以定其加速度，實有微分法之必要，故微分法之應運而生，亦非偶然。實際微積分法與萬有引力定例，誰首發現之問題，在當時均有極熱烈之爭執。因德國之賴勃尼茲同時亦發現微積分方法，而牛頓之友人羅克曾在牛頓發表萬有引力原理以前，將二物相吸與其距離之正方作反比之意見，報告於英國皇家學會也。昔人有云，英雄所見略同，以英雄乃時勢所造成，時勢同則英雄之見解與造詣亦相同也。

（三）　近二百年來科學之進步及其對於社會之影響　牛頓去世迄今垂二百一十餘年，在此二百餘年中，科學之猛晉非牛頓之所及料，而二十世紀科學尤有長足之進展。在數理方面一九〇五年愛斯坦之相對論與一九〇六年勃郎克之量子論二大發現，均為二十世紀最初幾年之產物。相對論不但修正了牛頓萬有引力定例，解釋其所不能解釋之疑問，如水星近日點移行不合規則等問題。且使空間與時間打成一片，質與能打成一片，使人們之宇宙觀豁然開朗，而量子論則影響到渺小之宇宙。此兩種理論，加以近十年來之量子力學論，打破了從前機械式之宇宙觀，其對於思想上之革命正和十六七時代開白兒之行星運行定律及牛頓萬有引力定律同一重要。同時在科學應用方面，二十世紀初葉幾年之中，亦有驚人的發見，如馬可尼傳遞無線電橫渡大西洋，自康華爾至紐芬蘭，美國韻式兄弟用飛機飛行六百英尺內燃機 Deiseloil Engine 之出產，電爐之應用於鎔鐵，以及大規模鋁之生產，統是二十世紀初年的事。不久

電燈，電話，汽車均大量的應用，鄉村的交通，城市的繁榮，人們娛樂的方法，職業的種類，大爲改觀，而人們的思想當然亦隨之改變。小而言之，如時間問題，在科學未昌明時代，優哉游哉，從容不迫的度日子。從秦漢一直到一百年以前，因爲沒有良好交通工具，並無急速旅行或傳遞的方法。明末崇禎吊死於煤山的消息，於一個月以後才達到南京。到如今則日本人進攻蘆溝橋或珍珠港的新聞，不旋踵而遍傳於各國的報紙上。所以昔人之從容不迫者，今日不能不倉卒從事。昔乘火車的人，就覺得輪船走得慢，想坐飛機的人還嫌汽車費時間。多因爲交通速度的增加，人民對於空間與時間觀念就不相同。昔日重洋，今日庭戶。昔人論時論刻，今則論分論秒矣。可知科學進步，使一般人對於時間的觀念亦大加精密。大而言之，則吾人之人生觀亦受影響。自一五三○年哥白尼創爲地球繞日之說，經開白兒加利略之證明，從前地球爲宇宙之中心，人類爲上帝所創造之說，已不能立足。人類之尊嚴，受了一個打擊。到一八五九年達爾文物種由來書行世，說人類與其他動物一樣，亦是由猿猴類相似的動物慢慢進化而來的，於是人類的尊嚴又受了一重打擊。近代世界又稱機器世界，一套機器支配着多數人的生活，威脅着多數人的生命，生殺予奪操之機器，人成爲機器的奴隸。這是對於人類尊嚴的第三重打擊。說者遂謂『科學進步的境界，使人類陷於卑賤感的深淵之中。如馬克斯以唯物解釋歷史，解釋人生。希特拉賤視大衆，憎惡婦女，視任何人爲機器，爲工具，爲奴隸。這兩種哲學，雖如冰炭水火，但有一個共同之點，他們都鄙夷基於人性的自由主義，因此就有主張，當此時期我們應該喚回人類的自尊心，提高人的因素。』（見大公報本年三月三十一號社論）這番議論，實在只看到科學影響近代思想的片面。科學的目標是在求眞理，眞理所在，雖蹈危履險以赴之，亦所不辭。從前地球爲天體之主宰，人類爲上帝之驕子之說，乃妄自誇大之主張，猶如我國閉關自守時代之鄙視西洋一樣，缺乏事實的根據，遲早總必被推翻，無可惋惜。但中國文化自有他存在的價值，海禁大開以後，只有日益顯明。正好像人爲萬物之靈，自科學昌明以後，更能彰彰昭著。地下的石炭，生成之後數千萬年，蘊藏不動，人類始設法燃燒之，使發光變熱，已非其他生物所能。而近世科學，更利用以發電，使黑夜光耀如同白日，使夏不熱，嚴冬不寒。變成無線電，則萬里之外可以覿面，可以對談。電力更可以去廳唱戲，算賬，甚至上飛天空，下掘地道。若使古人復生，到歐美通都大邑去游歷一下，必疑爲仙宮而非凡境，從前聽天由命的觀念，已經變成科學萬能的觀念，在科學昌明的國家，水旱災荒與瘟疫幾絕跡了。近世科學之能改造環境，操縱環境，甚至於創造環境，其能力之偉大，應該增進人類的自尊心和自信心。目前的困難，在於人類能假手於近代科學以駕馭環境，但却不能駕馭人類自己，這就是人類的最大危機。這種危機，在第一次歐洲大戰以前已存在着。可惜凡爾賽訂定和約的幾位政治家，統以舊眼光看新世界，第二次世界大

戰因之不能避免了。近十餘年來英美科學家已覺悟到科學在社會之應用，有事先計劃之必要。一九三二年英國『自然』週刊就出而主張研究科學的社會化。不久英國科學促進會就成立了科學與社會及國際關係這一股。在目前社會環境下科學方法和態度未能完全應用到經濟和政治上去，從下面二位科學家的言論可以知其一斑。英國科學促進會和美國科學促進會於民國二十八年在英國開第一次聯合大會時，美國名地理學家鮑曼出席演講，他的題目是科學與社會新發展。他說：『我們純信賴科學的進步，但遇到科學所發現的事實與我們社會團體利害相衝突時，我們往往不惜否認之。科學的訓練應該給我們以公正的態度，但在現階段的社會環境中，這是極困難的一件事。遇到與人有爭執的時候，我們的態度極難持平。我們的同情心對於不相干的人們，就非常薄弱。我們用種種設想，使所持的理論有利於我們而有害於對方。』前英國皇家學會會長威廉勃拉洛在民國二十三年所著『科學，友乎敵乎？』一篇文裏更明白的指出科學與社會環境的矛盾。這文是赫胥黎『科學研究與社會需要』一本書的序言。他道：『科學應該是能高瞻遠矚而無國界的，但是科學的結果，若應用到商業貿易上去，立刻就發生毛病。俗語說道，商標一進門，和平就立刻跳出窗外去了，但像我們這樣以貿易與製造立國的國家如何能避免與人競爭呢？』對於勃拉洛所提出的問題，赫胥黎的書裏並沒有一個好的解答。最近英國出版拉魏HY-man Levy 教授著的近世科學這部書裏有這樣一段話：『人類本爲世界萬物中之一份子，受種種自然的限制，事事須聽命於天。到了科學昌明以後，人類乃能操縱自然，欲計劃此類操縱之力量，而使之入於正軌，實爲一種新的方法，新的過程。爲了將來社會的安寧和發展，而犧牲個別的利益，眼前的利益，實足以代表近代人類進化的新發展。在此我們可以看到科學的昌明，使人類的道德開始向一個新的方向開展着。有害於社會大衆的即是犯罪，以此定是非之新標準，乃爲目今社會所急需』云云。（見第八章）拉魏氏所說，限於人與人所組織的社會，而國際方面，近世科學使新道德標準之確立，更有必要。我國向所謂存亡繼絕，濟弱扶傾的觀念，在科學昌明以後，實爲國際上必須樹立的一種新道德標準，不然則人類必趨於玉石俱焚，同歸於盡之一途。

現代哲學之特徵

謝幼偉

美哲卡爾金女士（Mary W. Calkins）嘗謂「二十世紀，在哲學上，一如在社會上，乃一反抗的時代。」此反抗的時代上之哲學，其背景爲何，作者已於另一文（「現代哲學之背景」一文，見本刊廿三期）略有所述。本文之作，在將現代哲學上之主要特徵，謀一概括式之敍述，使讀者能從此一敍述中，對現代哲學之一般趨勢，稍有所知。作者深知此一敍述之困難，一則個人知識有限，二則參考書籍缺乏，三則本刊篇幅亦不容許作者充分加以發揮。在此困難重重之下，本文之難滿人意，實意中事。但任何此一類之敍述，事實上均難滿人意，而其作用，則全在引導讀者作進一步之研究。如本文能引起讀者研究現代哲學之興趣，則作者之目的已達，而不敢有其他希望也。

所謂現代哲學之特徵，實不易言。以作者個人見解，現代哲學派別雖多，然其共同之特徵，當不外下列六點：（一）天人合一或心物同源，（二）物質概念之改變，（三）傾向心靈，（四）價值中心，（五）注重歷史或時間，（六）分析精細。此六種特徵，決非僅某一派哲學之特徵。哲學派別，可以不同，然其特徵，往往可以相同。故本文非哲學派別之敍述，而在從各派哲學中，發現其特殊之表現。此特殊之表現，雖不能謂爲傳統哲學所絕無，然至低限度，其表現於傳統哲學必不如其表現於現代哲學之顯著。現代哲學，以背景不同，其特徵自與傳統哲學不同。茲根據作者關於現代哲學之知識，爲分述如次。

（一）

現代哲學上一種最顯著之特徵，實爲天人合一或心物同源之一趨勢。此一趨勢，美哲羅夫載（Lovejoy）名之爲「二元論之反抗。」（The Revolt Against Dualism）蓋西洋哲學自始即以二元論爲主潮。天人之分至嚴，心物之別至顯。天在一面，而人又另在一面，或本體在一面，而現象又另在一面。天與人間，或本體與現象間，已離而爲二。此兩者之如何發生關係，乃成爲傳統哲學上無法解決之問題。柏拉圖之理型與個物，其聯繫之困難，柏氏本人已感覺之。其後笛卡兒分心物爲兩種不同之本質，以心爲思想的本質，物爲擴延的本質，而神又另爲一物，高居乎心物之上，則其離天人，區心物，更比柏氏進一步。然其困難亦比柏氏爲甚。至康德之分別現象與「物如」，限吾人之知識於現象，而不及「物如」，雖已解決不少柏、笛二人哲學上之困難，然實際康德之思想，仍爲二元論之思想。天與人間，或心與物間，仍有一無法接近之鴻溝。在人雖爲自然界之立法者，然人與自然，究爲二物。故由柏氏以至康德，二千餘年間之西洋哲學，除少數

例外，此二元論之思潮，始終居於主要之地位。（[illegible]）

西洋哲學以二元論為主，印度哲人泰戈爾認其為城市文明之產物。蓋居城市者，在城牆圍繞之內，生活與自然隔離，無形中逐漸將人與自然分而為二。生活上，人與自然分離，思想上，自不能不受其影響。此與印度文明之發源於森林者，截然不同。居森林中者，生活日與大自然接觸，人覺自然之可親，無形中遂認人與自然為一體。此東西生活上之差異，造成其思想上之差異。（見泰氏所著：「生命之實現」一書）然此種差異，自今日之西洋哲學言，已不能認為絕對正確。現代西洋哲學，在本體論上，已不再維持其二元論。反之，本體論上，現代哲學已逐漸表示其對二元論之反抗。此種反抗，固不自今日始，遠可溯源於康德後之哲人，如謝林與黑格爾等。謝林之謳歌自然，認自然為精神之表現，認活動於精神界之勢力，早存於自然界中者，自志在謀天人之結合。即黑格爾之認自然為理念之外在化，或「對自身」（For itself）「而統一於絕對精神內者，（黑氏認邏輯為理念之「在自身」（In itself）自然為理念之「對自身」，而精神則為理念之「在自身與對自身」（In and for itself）此須明黑氏辯證法者，乃能理解。）亦志在謀天人之結合。故凡現代哲人之持絕對唯心論者，如柏烈得萊（Bradley）鮑桑克（Bosanquet）魯一士（Royce）等，皆可認為二元論之反抗者，惟彼等之反抗，似不足奇，以彼等皆從唯心論出發，視一切為絕對心靈之表現，在絕對心靈內，自無天人之分。所足異者，現代哲人之不以唯心論者自居，而其說仍在謀天人之結合，或心物之統一。如懷黑德（Whitehead）如羅素（Russell）如杜威（Dewey）不惟彼等不自認為唯心論者，即彼等之哲學主張，在其他方面亦彼此不同，然彼等均為二元論之反抗者。可見二元論之反抗，已非某一派之哲學主張，而成為現代哲學上共有之特徵。此種潮流，覽上述諸人之著作，即不難窺見者也。

在此二元論之反抗者中，懷黑德氏之說為最足注意。懷氏對傳統哲學，謂天人，心物，或主客間，有明確之界劃可得者，實毫無根據。彼之哲學，自始即對此種區分，加以批評。彼認此種區分實受亞里士多德主賓式邏輯之影響，以命題僅為主辭與賓辭間之結合，主賓關係，界劃分明，主在一方面，而賓又另在一方面，僅由一聯繫詞而加以聯絡，以成一命題。且主辭為本質，賓辭為屬性，主賓之關係，猶如本質與屬性之關係。本質與屬性不同，故能知與所知亦不同。能知之心與所知之物，截然殊異，無法認為一物。實則，此種思索，最為錯誤。人與自然，或心與物間，懷氏認為乃無法加以嚴格之區別者。人非純粹之人，天非純粹之天。人在天中，天在人中，天人非二物。視天人為二物，固無法明瞭天，亦無法明瞭人。懷氏嘗曰：「余所主張之學說為非將自然與生命溶化為一，視其為構成真實事物之主要因素，而此真實事物之互相關聯及其個別特性，則所以構成宇宙者。吾人不惟不能明瞭物理的自然，亦不能明瞭生命。」（見所著：Modes of Thought, P205）自

然乃充滿生命之自然，生命亦有自然侵入之生命，吾人生活於自然中。吾人與自然間之界劃何在，即吾人身體起於何處，或終於何處，乃無法加以指定者。例如生命之呼吸，在此一呼一吸中，生命加入於自然，自然加入於生命，生命與自然已結合為一。決非生命中絕無自然之成分，自然中絕無生命之成分，事實上生命與自然同為自然中之「緣現」，(Occurrence)或同為「實際體」(Actual Entity)。此「實際體」或「實際緣起」(Actual Occasion)乃宇宙之究竟實在，而所以構成宇宙者，人與自然，或心與物，皆此「實際體」以不同之組織方式而成。故由此「實際體」之組織，可表現為六種不同之類型，即人類存在，禽獸生命，植物細胞，大形之無機物，及小形之無機物等類型。此六種類型，又非彼此獨立，而實互相影響，互相需要，及互相侵入，且有彼此間之聯續性者。雖吾人之靈魂，懷氏亦認為與宇宙不異。在一種意義上，宇宙實在靈魂中，在另一意義上，靈魂又為宇宙內組合中之一成分。有如我在房內，而此房又為我當前經驗中之一成分然。」(全上P24)此其主張天人合一或心物同源之用意，尚有疑問耶！

至羅素與杜威在主張天人合一之一點上，雖不若懷氏之明顯，然其否認心物為異物，則與懷氏同。羅素之知識論似仍維持其相應說，故在知識論上，彼尚為二元論者。但本體論上，羅素則成為一元論之反抗者。彼認為在直接經驗中，一事之發生，(如一黑點之發生，)在此「發生」之本身，不能有主客二元之分，不能認為知識之一例。知識可由此一發生所引起，然其成為知識，則根據記憶與推論。此一發生之本身非知識，亦無其二元性。此乃物理與心理共同研究之一與料」(Datum)「此非心理的亦非物理的……而為心理世界與物理世界之一部分共同之材料。此學說可名為「中立一元論」，乃余所信為真者。」(見所著Philosophy, P209)所謂中立一元論，即認宇宙實在為一種非心非物之「中立體」(Neutral Entity)或「事素」。(Events)由此「事素」之一種結合為心，另一種結合則為物，心物同源，非異體也。杜威在知識論上，其主張與羅素不同，然其心物觀，又與羅素無異。彼認傳統思想上以心物為各有特殊性質之見解，乃一種遊行地底之鬼物。」實則「心物之所共同隸屬者，乃構成自然之複雜的事素」(見所著Experience and Nature, PP74-5, First Edition)是杜威亦認宇宙實在為非心非物之複雜的事素，此事素之一種特性為心，另一種特性則為物，心物非性質截然不同之二物也。可見羅素杜威二人均反對心物二元之說，故謂此為現代哲學之一特徵，當無不可也。

（十二）

現代哲學之另一特徵，則為物質概念之改變。此一特徵，英哲荷爾兒(Hoernle)名之為「物質之反抗」。("The Revolt against "Matter"")認現代哲人之於物質，其見解與傳統唯物論者

之所謂物質觀然異致。現代哲人對傳統之物質觀，皆持反抗態度，曾否認唯物論者之所謂物質。換言之，現代哲學已表現唯物論沒落之趨勢，事實上已少有所謂真正之唯物論者，唯物論在某一意義上，已成過去。西洋方面近有一幽默語云：「吾人於物質所知過多，因不復為唯物論者。」此無異謂吾人於物質之認識清楚，則吾人不再持唯物之說而已。

「物質」一辭，義至含糊。欲知現代哲人何以反抗物質，當先知「物質」一辭之各義。物質之第一義，可為與心靈相對之一切。凡一切與心靈相對立者，皆為物質。在此意義上，物質乃感官之所覺，而與其覺知之心分離者。物質乃從吾人經驗中加以抽象而得之一切。物質之第二義，則為常態而清醒之知覺對象，而與幻景及夢中之物相對立者。物質乃真實之事物，而非不真之事物。醉人或夢中之所見，縱對此一人為真，然不為第二人所共見，故不名為真。所謂真實之事物，即可為二人以上之經驗所共證實者。物質乃常態現象而非變態現象而已。物質之第三義，則為物理學上之原子電子等，其本身不為感官所及，然又為感官所見現象之必要條件。物質乃科學上之假定，而用以說明現象之事物。此種物質概念雖不否認自然為吾人感官之所覺，然認為真實之物質，乃此不可覺之原子電子。物質之第四義，則為前一義進一步之主張。蓋根據物質之第三義，物質雖為不可覺之原子電子等，然對可覺而有色有聲之事物，尚認為自然之一部，而未加以排斥。物質之第四義則不然。此第四義否認吾人感官所得之色聲等，乃感覺而已，乃心理作用而已，乃物質作用於吾人之感官而得之影響而已。物質為感覺之原因，而感覺則為物質刺激之結果。物質雖不可覺，不可見，然實為構成自然之真實；而聲色等雖可見可聞，然究為心理的，而不屬於自然。自然非可覺之自然，乃不可覺而為感覺原因之物質所構成者而已。以上為物質之四種意義。傳統唯物論則建立於此物質之第四義上，其所謂物質，即此第四義之物質，而非前三義之物質。現代哲人所反抗之物質，亦即此第四義之物質，而非前三義之物質也。（參閱 R. F. A. Hoernlé 著 Matter, Life, Mind and God 一書第二章。）

此物質之第四義，即認物質為感覺原因之一義，遠在十八世紀，英國哲人巴克萊（Berkeley）即已加以反抗。巴克萊所否認之物質，實此第四義之物質，以此第四義之物質乃一種不被知之存在。夫不被知，即不能認為存在。「存在即被知」，而無不被知之存在。姑勿論巴氏本人學說是否正確，然其否認此種物質之存在，則現代哲人，殆無異辭。現代哲人之反抗物質，不僅主張上與巴氏相同，即理論上，亦與巴氏無甚大之差異。現代哲人中之反抗物質者，唯心論者固不必論，即非唯心論者如前述之懷黑德，羅素，杜威諸人亦同為物質或唯物論之反抗者。懷黑德謂第四義之物質概念其錯誤在將吾人之自然，分割為二，一為知覺中之自然，一為不在知覺中而視為知覺原

因之自然。前者如樹之綠，如鳥之歌，如火之熱，如石之堅等，後者則原子電子之系統，不為感官所及者。懷氏名此為「自然之二分法」（The Bifurcation of Nature）乃一種極為錯誤之自然觀。嘗曰：「余所根本反抗者即將自然分割為兩種實在之系統，而其為實在，意義又各不相同，一種實在為玄想物理學所研究之對象如電子等。此本應為知識所有之實在，然根據分割自然者之說，此一實在又永不為吾人所知。因吾人所知者乃另一種實在，而此則為心靈之副產品。於是自然有兩種，一則為猜度中之自然，一則為夢中之自然」（見所著：The Concept of Nature, P30）換言之，如吾人接受唯物論之說，以物質之範圍義為正確，則吾人之自然固分割為二，然此分割後之自然，一部將成為主觀之幻想或夢中物，（以唯物論視色聲等感覺為主觀的，非關於自然故）一部將成為可疑之猜度（以唯物論之所謂物質，為不可知或不可覺者故）由是而整個自然，成為鏡花水月，海市蜃樓矣。此豈吾人之自然耶！故唯物論之物質觀，不能不加以否定。吾人之自然乃不能分割為二者。整個自然皆在知覺中。「自然乃吾人由感官在知覺中所觀察者。」在知覺中有自然，知覺外不能有自然，或物質之可言。此懷氏反抗物質之說，在某一意義上，直巴克萊「存在即被知」之另一說明而已。且據懷氏意，現代科學上之物質觀已與傳統唯物論之說不同。現代科學已將「物質與能力同一，而能力則為純粹活動；過去以自同永存之一粒一粒物質而成之被動的本質，自科學上之主要描述曾已被放棄。」根據今日之物理學，自然界之主要事實為環境以其特殊性使入於「一羣之騷動」（Group-agitation）名為物質，而此「一羣之騷動」則擴展其特性進入於環境中。所謂自藏而自足之物質分子，實際乃一種抽象。一種抽象則不過將真理之一部加以排斥而已」（見所著 Modes of Thought, PP 188-9）物質不過「一羣之騷動」而有環境之特殊性或心靈之成分加入於其中者。物與心不能分割，物為有心之物。構成整個自然界者，非心亦非物，而為事素或「實際緣起」。所謂「事素」或「實際緣起」即實際發生之事（What actually happens）凡實際發生之事，即為一「事素」或一「實際緣起」。吾人決不能斷「事素」為物質，而認自然為物質所成也。

懷黑德之物質觀，事實上同為羅素杜威二人所接受。羅素認現代科學上之所謂物質不過一串之事素，而不能有其他意義。現代物理學分析物質為原子，而原子之本身，不能直接被知，僅由原子周圍在時空中之變化而推知之原子中之電子，自外飛入內環時，原子放射能力，而其周圍乃有變化。由此周圍之變化，而推論此能力放射之中心為物質之所在。但此能力放射之中心是否為物質，或究為何物，現代物理學，默無所言。物質實能力放射之中心。吾人所知者，乃一串事素，自一中心向外擴延，而此中心為何物，則絕無所知。故羅素發為有趣之言曰：「物質乃一種方便之公式，而用以形容物質所不在

之地發生之事件而已。」是唯物論之所謂物質直「莫須有」之類、物。因又曰：「在此物質煙消雲散之見解下，唯物論之哲學成為極難維持之說矣」（以上兩語均見所著：Philosophy, P188）可見羅素亦為反抗物質與唯物論之哲人。即杜威又何嘗不如是。杜氏之言曰：「吾人所謂物質，實自然事素之特性，與變化結合，其變化之速，足以察見此變化有其節奏次第與因果聯續之特徵。此非事素或變之原因或泉源；此非專制之帝王；非說明之原理；亦非變化背後之本質；……此物質之名乃指示在動作中之一特性，而非指示一實物也。」（見所著：Experience and Nature, P73）其言與懷悌黑，羅素二氏如出一轍。是則現代哲學有反抗物質之趨勢，其物質觀與傳統唯物論不同，當為今日哲人所共認也。

（三）

謂現代哲學之一趨勢為反抗物質者通可無異議，但謂現代哲學之另一趨勢為傾向心靈表面上似不易為人所贊同，蓋反抗物質為一事，傾向心靈又為一事；反抗物質者不必即傾向心靈，此理至明，作者豈有不知。惟作者認為反抗物質之結果，勢必傾向心靈，以心靈為主之論，以為較合理之哲學。黑格爾認一切哲學必為唯心論，或必以唯心論為其原理，嘗曰「一切哲學必根本上為唯心論，或至低限度必以唯心論為其原理，問題僅在其運用此原理至如何程度。……古代或近代哲學上之原理，如水，如物質，如原子，皆為思想，為普遍，……而非為事物。」吾人不必如羅素懷悌黑之極端，以一切哲學皆為唯心論，然吾人可謂現代哲學實有傾向心靈或唯心論之特徵，於現代哲學稍加體認，即可知作者所言非無根據也。

現代哲學受現代科學之影響特深，然現代科學，在某一意義上，即有傾向心靈之趨勢。現代科學家如愛廷頓（Eddington）如琴司，（Sir James Jeans）其所言俱足為唯心論張目。愛廷頓嘗曰：「在吾人經驗中最直接之第一物實為心靈；而其他一切皆為遞演之推論。」（見所著 Science and The Unseen World, P24）彼謂科學家之所謂物質，如原子電子，其內在之性質為何科學家實無所知。科學所知者，不過一組之「指示針上的度數」（Pointer readings）而與另一組之「指示針上的度數」相聯絡而已。「指示針上的度數」而推論有所謂物質，故物質非吾人直接之所知。直接所知者，乃吾人之經驗，吾人之心靈。吾心以指示針上所指示者為題材，加以構造，乃有物質，乃有物理的宇宙。故物質縱非心之所產，然亦僅能界說為心之所知。愛因曰：「物理的原子如物理學上之他物，然乃指示針上之度數表。吾人間意識此度數表附屬於某一不可知之實體，然何以不附屬之於以思想為主要特徵之精神物，此不比之為愈將此表附屬之於與思想不相容之所謂「具體的」自然上，後則當與於思想之從何來，可謂為一極顯為滑稽之事」（見所著 The Nature of the Physical World, P259）其言之傾向心靈實顯然，

明顯。晉司亦有與此類似之言論。晉司認吾人之宇宙不替一種數學公式，不替為數學心靈之所計劃所構造。自然界之一切皆可為數學概念所說明。吾人關於自然界之知識，實即此數學概念上之知識。嘗曰：「一種現象之終極真理實存於數學之描述上；如此種數學知識無缺陷，則吾人之現象知識為完全。」（見所著 The Mysterious Universe, pp140-1） 自然現象不離乎吾人之數學知識，亦即不離乎吾人之心靈，此與唯心論所言固無區別。惟愛庭頓與晉司二人均為科學家，所言雖涉及哲學，然現代哲學是否見解與之相同，仍須加以說明。

現代哲學上旗幟鮮明之唯心論者，雖不甚多，然不以唯心論者自居，而其色彩仍近於唯心，或其重心仍傾向於心靈者，則為數頗不少。作者認現代新唯實論，在某一意義上，仍為唯心論之一種，或最低限度，仍以心靈為主要。新唯實論雖以批評唯心論著稱，表面上似可認為唯心論之敵人，實際上，新唯實論與唯心論間之差異，並不甚大。新唯實論主張，能知與所知之關係為外在，能知與所知，彼此獨立，互不發生影響。能知不能影響或改變所知。所謂能知可以影響或改變所知，則為唯心論之主張。新唯實論與唯心論間之爭辯，似即以此一點為主要。然此一點，乃知識論上問題，而非本體論上問題。自本體論上問題言，則新唯實論對「所知」之解釋與唯心論之解釋，即有相同處。唯心論認吾人所知之一切，皆不離吾心，皆不離吾心而有意義與價值。吾人一切對象皆在經驗中，皆在心靈之範圍內，非外乎經驗或心靈而能有所謂不可知，不可覺之對象或物質。此為唯心論之一重要主張。對此一重要主張，新唯實論之所肯未見其或異。新唯實論均同意否認有不可知，不可覺之物質，或本質，而認一切對象皆在知覺中，皆能為知識所發現。知識所發現者，新唯實論者雖不認之為心，然實不離乎心。以知識所發現者，必在知識中，必在經驗中。所知必為被知，如不承認有不被知之物質，則一切事物必為被知或可知者。一切事物必為被知或可知，則自其被知或可知言，不論吾人認此被知或可知者為何物，此被知或可知必為其特性之一，實無可疑。又若一切事物之終極性質，除其被知或可知外，不能另有其他發現，則謂此被知或可知即為一切事物之要素或本性，亦為應有之結論。如懷黑德與羅素二人，認此被知或可知者為「實際體」或「事素」，然此「實際體」或「事素」表面上雖名之為非心非物之事物，實則除「其被知或可知外，仍不能有進一步之解釋。此非心非物之「實際體」或「事素」，仍在知覺中，仍在經驗中，仍以被知或可知為其特徵。如吾人將此被知或可知之特徵除去，則此「實際體」或「事素」將成為不可想像之怪物。是所謂心物同源者，實際乃以心為主，二元論之抵抗，結果必歸於唯心。新唯實論者雖不自認，事實上，則不能不承認者也。

新唯實論傾向心靈，現代之實用論，自其以經驗為本，或以人為

本之說言則其傾向心靈，更為明顯。實用論，亦如新唯實論，自謂與唯心論對立，且有不少批評唯心論之言。但吾人不當為其表面上之言論所惑而當求其實際之意義。現代實用論之主要代表人如詹姆士(W.James)即自認其說為「極端經驗論」(Radical Empiricism)所謂「極端經驗論」，詹氏加以解釋曰：「一種經驗論欲成為極端，則於其構造中，一方面不可加入不被直接經驗之成分，一方面則不可排斥任何被直接經驗之成分。對此一哲學，凡結合經驗之關係，本身必為被經驗之關係，而任何被經驗之關係又必在系統中被視為一如他物之真實。」(見所著：Essays in Radical Empiricism,p.42)故所謂實在，即為可經驗的，而可經驗的，即為實在。宇宙乃「純粹經驗」所構成。彼雖不視「純粹經驗」為心，然自吾人觀之，「純粹經驗」離心實不能有意義也。夫謂實在為被經驗或可經驗，則與巴克來「存在即被知」之言有何區別？其他實用論者，如席勒(Schiller)亦認外在世界不離乎吾人之經驗，外在世界乃人類經驗所構成。彼謂實用論並不否認唯實論之外在世界，實用論「僅認唯實論之外在世界仍依乎人類之經驗，或且進而主張人類經驗之與料不僅全用以構造一真實之外在世界」。(見所著Studies in Humanism,p.18)此與唯心論所言又有何區別？至路易士(C.I.Lewis)之實用論，彼自稱為「概念的實用論」(Conceptualistic Pragmatism)事實上則可名為「唯心的實用論」。彼於所著「心與宇宙秩序」(Mind and the World-Order)一書上，曾力言心之重要。謂吾人知識為兩種成分所成，一為「概念」一為「所與」(The Given)。概念屬於內界，為心之所有；「所與」屬於外界，非心之所產。但「所與」雖非心之所產，然「所與」之能成為知識對象，「所與」之一切色相，意義與條理，皆為心之所加。心以概念解釋「所與」，然後有吾人之知識，有吾人之共同世界。此種主張之傾向心靈，不更明顯耶？現代哲學以唯心論，新唯實論及實用論為主。今新唯實論與實用論均有唯心論之傾向，則謂現代哲學之一特徵為傾向心靈，誰曰不宜。

（四）

現代哲學傾向心靈，而心為價值主體。有心然後有價值可言。以心為主之哲學，同時亦必以價值為主。傳統哲學雖非不言價值，然價值究非傳統哲學之中心。傳統哲學將價值置於另一世界，而與吾人之世界不發生關係。如柏拉圖所謂「善之理型」(Idea of the Good)高居於理型界之上，其有其無，與現象界似無關係。即在柏氏思想系統中，「善之理型」亦非必要之概念。康德之價值界或道德界亦與現象界對立。在現象界中無道德或價值之立足地。價值僅存於本體界中，而不存於現象界中。換言之，在傳統二元論之系統中，價值但為一種靜的理想，不發生動的作用。雖言價值，而價值不成為哲學上之中心問題。以價值為哲學之中心，實為現代哲學之一特徵。

實用論為現代哲學上之一特產，其說之正確與否為一事，然實用論之一特點，即在以價值為其學說之中心。近人嘗謂：「實用論幾可界說為以價值問題為哲學根本問題之哲學。」（見D.S.Robison著Introduction to Living Philosophy, p292）實用論之全部學說，在某一意義上，殆可視為價值論。實用論對一切問題之解決，悉以價值為衡。價值為實用論者解決一切問題之工具。欲明瞭實用論何以視價值為中心，當先明瞭實用論之所謂價值。實用論認價值產生於人類需要或欲求之滿足。任何事物，自其能滿足人類之需要或欲求言，則此一物為有價值。價值在事物之效用上，而不在事物之本身。一物之好與不好或有價值與無價值，即在此一物能否滿足人類之要求。詹姆士嘗曰：「好（Good）之要素，僅為滿足要求而已。」（見所著The Will to Believe, p201）滿足要求即為好或價值之界說。席勒亦謂：「自好與壞之原始而較廣之意義言，亦與目的有關。能幫助目的者為好，阻礙目的者為壞。」（見所著Studies in Humanism, P152）至杜威則認價值乃由需要－要求－滿足（Need-demand-satisfaction）之關係而構成。因人類有需要，然後有要求，有要求則由此要求之滿足，即產生價值。所言均與詹姆士同。以此相同之價值概念，實用論乃進而解決其哲學上之主要問題。

實用論之知識論與眞理觀，即以價值為中心。實用論認知識為一種工具，知識為實際的，其作用全在解決吾人環境上之困難。知識之產生必有其前件，而此前件且必為有問題之前件。若此前件無問題，或無困難，則吾人不必加以反省納思索，亦即不必有知識。知識為由此前件之困難，亦即由當前情境之緊張，複雜，紛亂，矛盾所引起者。職司在將此種情境改變為有秩序的，有組織的，簡單的，調和的及確定的。知識實為由不確定或有困難之情境，而達於確定或困難解決之情境間之一種中間狀態。知識之眞偽，在其能否解決此種困難之情境，而滿足吾人之要求。換言之，知識之眞偽在視知識是否為有用之工具，亦即在視知識有無價值。知識之價值，所以決定知識之眞偽。因而實用論之眞理觀，乃以價值為其衡量之標準。實用論者詹姆士，嘗謂一觀念之眞假，在一觀念之能否被證實。一眞觀念乃可證實之觀念，假觀念則不能。而所謂可證實云者，謂能由此一觀念而引導吾人達於其他經驗，且使吾人感覺滿意者。例如吾人迷途於森林中時，若有一觀念能領導吾人出此森林而歸家，則此一觀念為眞觀念。「此觀念之適意的領導機能，乃吾人所謂一觀念之證實。」（見所著Pragmatism, p.2）——觀念之眞假，全在此觀念之領導結果。如一觀念之領導結果，對吾人有價值，即能使吾人滿意，則此一觀念為眞，否則為假。眞假悉以觀念之有無價值為衡。眞理存於價值中，離價值，無所謂眞理。吾人之價值觀念改變，則吾人之眞理亦必隨之而改變也。

實用論重視價值，唯心論亦頗重視價值。但唯心論之所謂價值與

實用論不同。絕對唯心論者，如鮑桑克等，主張以個體原理（Principle of Individuality）為價值。認個體之所在，即價值之所在，個體原理即價值原理，價值發生於個體中。個體之成立，即價值之成立。何謂個體？個體之特徵有三：第一、在其有知，若其無知，不成個體。第二、在其統一或和諧。每一個體，即為一統一體，而統一體中，不能有不和諧或矛盾之成分。第三、在其廣包。愈廣包者，愈和諧，亦即愈成其為個體。以故，個體云者，乃一生動之系統，或，生動之中心，乃一全體，乃一世界。在此個體內，統一與雜多，廣包與和諧，皆平衡發展於其中。個體為內容豐富之個體，雖廣包一切，而不消滅一切，一切在個體內皆有其地位。此即所謂「具體的普遍」（Concrete Universal）或「太極」（The absolute）太極乃最完全之個體，乃個體之個體。一切個體皆為此一個體之表現，皆以此一個體為目標，為理想，而力謀接近之。唯絕對唯心論者既以個體為價值，則絕對個體，即為絕對價值，一切為絕對個體或太極之表現，即一切為絕對價值之表現，其表現有高下之不同，即其價值有大小之不同。在此一點上，絕對唯心論實亦重視價值，或以價值為中心也。

其忽視價值，或不以價值為主要者，現代哲學上惟新唯實論有此傾向。然新唯實論者中，如培黎氏（R.B.Perry），如摩耳氏，（Moore）皆各有其價值學說，雖非以價值為其哲學中心，然價值在彼等哲學上究佔一極重要之位置。如吾人認懷黑德氏亦為新唯實論者，（懷氏學說，在現代哲學派別中不易歸為某一派）則新唯實論亦非完全忽視價值。蓋在懷氏學說上，價值亦一重要之概念。懷氏認每一「事素」或「實際體」之實現，即為價值之實現。一「實際體」之成為一「實際體」，不能不以價值為其限制。如A之所以成為甲，即不能不排除其非甲之成分，亦即不能不從各種可能中選擇可為甲者，而捨棄不可為甲者。此其取捨之標準，即依乎其價值，或依乎其對「主觀目的」（Subjective aim）之滿足而定。由此可能中之取捨或限制，而甲之「實際體」，亦從可能成為現實。此現實即為一價值。故「價值乃限制之結果」。一「實際體」之實現，其本身即為價值之獲得。價值為每一「實際體」或「事素」之內在的實在。嘗曰：「余用「價值」一辭為一事素之內在的實在。價值乃充滿周遍於詩人眼中的自然之成分」（見所著Science and the Modern World, p136）價值既為每一「事素」之內在的實在，而「事素」又為構成宇宙之真實成分，則宇宙之真實成分即價值而已。此非價值中心之說耶！可見價值中心亦可視為現代科學特徵之一，實用論之色彩，固最明顯，即其他派別，亦有此傾向也。

（五）

現代哲學注重歷史或時間，此為特徵之一，似亦極為明顯。尼采嘗曰：「缺少歷史的意識，乃一切哲人之傳統的缺陷」。所謂歷史的意識，亦即進化的意識，或時間的意識。不注重歷史，即不注重進化，不

注重時間。在傳統哲學之思想系統中，雖非不談時間，然時間在傳統哲學上常被排除於眞實世界或本體界之外。傳統哲學上之宇宙，常爲一種永恆不變，無進化，無發展之宇宙。宇宙爲已成之宇宙，實在亦爲已成或不變之實在。實在與現象之區別，或本體界與現象界之區別，卽在前者爲不變的，靜的，超時間的；後者則爲變的，動的，在時間中的。如柏拉圖之所謂理型，卽爲靜的，不變的理型，而與動的，變化的個別物相對立。吾人之眞實世界爲理型所構成，其由個別物所構成者，則爲虛僞之現象界。故在柏氏之理型界中，無進化或時間之可言。卽康德之本體界或「物如」，亦爲時間形式所不能及。康德認時間爲吾人之直觀形式，吾人之觀物，雖不能不運用時間形式，然時間究非「物本身」或「物如」所固有。時間爲主觀的，乃吾人主觀上觀物時所必具之形式。至「物如」之有無時間，乃吾人所不知。吾人所知者爲現象，而現象固在時間中也。是從本體界或「物如」言，吾人卽不能以進化或時間等概念加諸於其上。可見由柏拉圖以至康德之傳統哲學，均不重視時間，歷史與進化也。

現代哲學則不然。現代哲學受達爾文進化論之影響，悉以進化概念納入於其哲學系統中。羅素嘗曰：「進化主義在或此或彼之形式上乃吾人時代上之普遍信條。進化主義控制吾人之政治，吾人之文學，亦控制吾人之哲學。尼采，實用論，柏格森，卽爲進化主義哲學方面之發展。彼等皆遠超出一班以哲學爲業之哲人，卽表示彼等之哲學實與時代精神相應也」。（見所著：Our Knowledge of the External World，P. 4）以進化爲生，卽以歷史或時間爲主，時間成爲現代哲學上極重要之概念。自現代哲學者所謂實在卽在時間中之實在，在進化中之實在，在變動中之實在爲一種歷程，而非一種固定不變之體。此吾人可從柏格森，實用論及懷黑德諸人之哲學中一窺而知者也。

法哲柏格森之重視時間，實爲現代哲人中之最足注意者。柏氏之全部哲學，卽以時間之研究出發，而以眞時或「綿延」（Duration）爲宇宙之實在。彼認在一切存在中吾人之覺其最無可疑者，實爲吾人之自身，吾人之意識或心態。但何爲吾人之意識或心態？如吾人加以追求，則吾人所發見者，但爲一狀態之變爲另一狀態。「吾今覺寒，旋又覺熱；今覺喜，旋又覺憂；今有所爲，旋又無所爲；今則四週觀察，旋又思及他事。感覺也，情感也，意志也，觀念也，此種種者，乃我之存在分割而成之變化，而依次用以渲染我之存在。故我乃變而不滅者」（見所著：Creative Evolution，P. 1 英譯本）所謂我之存在，卽我之變化。變化乃我之實在。宇宙內唯一之眞實爲變化，爲時間。空間乃時間之產物，不能與時間有相同之眞實。空間乃時間之一種弛緩。常吾人精神集中時，或人格凝聚於一點時，不覺有所謂空間。空間觀念乃產生於吾人精神之渙散。由精神之渙散，乃將綿延不斷之自我，擴爲多數斷片之自我。由多數自我之互外，乃得所謂擴延之空間

觀念。謂實際上，空間之成，成於意志之缺乏，或注意力之不集中，其本身乃空無所有者。時間不然。時間乃宇宙創新不息之流，其本身爲不可分割之綿延。所謂綿延，即生命衝動之本身，其性質爲聯積的創新的，堆積的。自時間之爲綿延言，前一刹那與後一刹那之相聯，猶如流水之相續。前一刹那之積於後一刹那，則猶如雪球之堆積，愈滾而愈大。前一刹那與後一刹那之關係，非如粒粒珍珠在一串中之關係，中間有空隙可得者；亦非如泡影疊花，旋生旋滅，前一刹那逝後，後一刹那乃躍起而代替之者「因吾人之綿延，非僅一瞬之代替另一瞬，蓋如是，則將除現在外別無所有，無過去之擴展於現實，無進化，亦無具體之綿延。綿延者，乃過去之聯積的進展，使入於將來，而於其前進時，逐漸擴大過去之增長無窮，其保存亦無限。」（同上書，頁一）一切過去皆積存於現在而無所失，宇宙與吾人之生命或人格，即此綿延之擴張，包涵一切過去，而每一刹那有每一刹那之新狀態，即每一刹那之增加，均爲新的增加。宇宙之創新不息者，職是故耳。此爲柏格森之真時觀，亦即其哲學。此爲變之哲學，亦即以時間爲主之哲學也。

實用論一方面重視價值，一方面亦重視時間。自其重視時間之一點言，實用論與柏格森之說，實有相同處。實用論之真理觀，固以進化爲主，以時間爲主。即其實在觀，亦以進化爲主，以時間爲主。實用論視真理爲相對的，無絕對不變之真理。一切真理皆有時間性，皆爲暫時的，有待將來事實之證明或改正。今日爲真理者，明日可不成其爲真理。真理在時間之演進中，吾人以時間之演變而試驗真理，此事果真歟？實用論曰，以此事將來之發展決定之而已。一事之真否，不在其過去之如何如何，而在其將來之如何如何。故蒙鐵斯泰久（Montague）名之爲「未來主義」（Futurism）（見所著The Ways of Knowing, PP138-147）此未來主義，即以時間及進化爲本之主義。雖宇宙之實在，實用論亦視之爲未完成的，爲創造中的，爲可以改善的。實在非一成不變之實在，吾人可以製造實在，可以改善實在。實用論者席勒氏有「創造中之實在」一文，認吾人之實在爲吾人所創造。其言曰：「實在乃爲吾人及爲吾人所知之實在，一如真理爲吾人之真理然。吾人所判斷爲真者，吾人即視之爲實在，接受之爲事實。向之本爲最空泛而假設，今可團結成爲最堅固及最無可疑之事實。故依知識論而言，自吾人知識之所及或所能及論，真理之創造與實在之創造似根本爲一事。」（見Studies in Humanism, P428）姑勿論此言正確否，然其視實在爲創造中之實在，實以時間及進化爲準則無疑也。至懷黑德氏之以實在爲歷程，其主張亦與實用論同。懷氏在「歷程與實在」（Process and Reality）一書序言上，自認其哲受柏格森及詹姆士等之影響，可見懷氏之重視時間，亦無問題。總之現代哲學之以時間或歷史爲重，當必無人能加以否認者也。

（六）

現代哲學以受科學方法及數理邏輯之影響，遂傾向分析，而其分析且極精細。現代哲人中有主張以分析爲哲學之正確方法者，甚則有認哲學之唯一任務，即在分析，而不在系統之成立者。英哲羅素首倡此說，摩耳及布洛德（C.D.Broad）諸人贊同之，而維更斯坦（Wittgenstein ）及維也納學派更趨於極端，認哲學除分析之外無他事。維更斯坦即謂：「哲學之目的在使思想獲得邏輯的清晰。哲學爲一種活動而非一種學說。一種哲學著作之所含，根本即爲解釋。哲學之結果非一套『哲學的命題』，乃使命題明晰而已。故哲學當使含糊不明之思想成爲界劃分明而清晰之思想。」（見所著Tractatus Logico-Philosophicus p77 ）此種主張之正確與否爲一事，然其可表現現代哲學之注重分析，則無可疑也。

現代哲人之主張以分析爲哲學方法者，認宇宙內之一切事物，哲學上之一切問題，吾人所用之一切概念，多半爲空泛的，混亂的，複雜的。欲將空泛的化爲確切的，混亂的化爲有秩序的，複雜的化爲簡單的，非加以正確之分析不可。哲學上不少聚訟不決之疑難問題，其過多在不知分析，或分析錯誤。例如，知識論上能知與所知之關係問題，唯心論者，謂能知可以影響或改變所知，新唯實論者則認能知不能影響或改變所知。雙方旗鼓相當，爭論不決。然據現代哲人路易士之分析，則此一問題，實有解決之可能。蓋第一、吾人須問此能知之所謂「知」究爲何種之「知」？直覺之知歟？抑概念之知歟？如爲直覺之知，則能知必無所加於所知，即不能影響或改變所知。以直覺所得，必如原狀故。如爲概念之知，則能知必有所加於所知，即所知必已受概念之解釋，所知已非其原來之情狀。若然，則謂能知可影響或改變所知，似無不可。第二、吾人須問，所謂所知，究爲何物？如所知爲個別之事物，若木、若石、若書、若筆，則能知亦必有所加於所知，以此等概念，含義甚廣，決非當前之所知所能盡故。如所知即一種純粹之「所與件」（Pure Given），則能知不能影響或改變所知，以能知僅能解釋「所與」，而不能變更「所與」，「所與」縱在能知之中，在經驗之中，然決非能知之力所能創造之者。是從所知與能知本身之分析，而此兩者間之關係乃較爲明白，由此分析之力也。

故主張以分析爲哲學方法者，其分析常極精細。如羅素之哲學即以分析精細著稱。試舉一事爲例。羅素認在直接確實之經驗中，無主客或能所之分。主客或能所之分，由於記憶與推論。如「我見一三角形」之命題，普通必以爲有主客可分，但細加分析，則主客之分實不在直接經驗中。蓋「我見一三角形」命題中之「我」與「見」，均非直接確實而可靠者。此「我」乃依乎吾人之記憶與希望。以吾人有記憶之經驗，及有希望將來之經驗，然後有所謂「我」。吾人可曰：「我現見一三角形，而我曾見一方形。」此前後兩「我」在命題中之相同，實依乎記憶。故從「我見一三角形」之命題中，而求其直接確實者，則必除去此「我」，而將此命題改爲「一三角形被見」

然在「一三角形被見」之命題中此「見」仍非直接確實者以「見」必有能見，而能見為眼。但眼能見之知識，必待經驗而得。初生之兒，必不知眼能見也。是此「見」字亦可除，而此命題當改為「一視覺的三角形發生」，此「發生」為直接確實者，其他皆為記憶與推論。（見所著Philosophy，pp207-8）此由分析而得之結論，雖不必即為真理，然苟分析正確則結論必常正確也。

惟以分析為哲學方法是一事，而分析之精細又為另一事。現代哲人之哲學方法不必皆為分析法，且有進而反對分析法者。如柏格森即反對分析法，認分析是以變更事實，認分析不能窺見宇宙與生命之真相，主張以直覺法代替分析法。但柏格森雖反對分析法，吾人仍不能謂其哲學為不重分析或絕無分析，事實上，柏氏哲學固有極精細之分析。如彼在「創化論」一書，即曾將「無之觀念」（The Idea of nothing）加以極精細之分析。此種分析，雖專言分析法者亦不能超越之。（關於「無」之分析，不能在此詳加介紹，讀者可參閱是書第四章）他如柏烈得來之哲學方法亦非分析法，然其分析之精細，則為近人所共認。彼在「現象與實在」一書極端表現其分析精細之精神。此雖名為辯證法，然辯證之本身即非精分析不能成立。蓋辯證在表現概念或命題之矛盾，而概念或命題之矛盾，非加以分析，即無法窺見。是辯證法實仍以分析為本。柏烈得來是書，本志在表現「關係」之矛盾，然彼即從分析關係與性質之本身著手。彼謂從性質方面言關係與性質不能分離而成立，亦不能合而成立。以（一）性質不能無關係。何以故？因性質為多，數多則彼此分明，彼此分明，則必須藉關係，若無關係，則彼此無別，無別則無不同，無不同則無所謂性質。例如甲與乙為兩種不同之性質，但此不同點（Difference）何在？若在甲或乙外，吾人即應有關係。若在甲或乙內，則甲或乙之本身又必自起分別而產生關係，即甲或乙之本身及其不同點間之關係。然（二）性質又不能有關係，性質與關係共在，亦不可理解者。何以故？因任何一種性質，如甲，必有兩種特性，一方面在造成關係或維持關係，（因關係無性質或端為不可能）一方面則為關係所成，（因無關係，不能有性質。）是甲之為甲既為關係所成，又不為關係所成，而甲之本身乃發生矛盾。緣甲之本身，已有此兩方面，此兩方面成為新性質，即需要新關係，如是可產生無窮之關係故。又從關係方面言，關係無性質有困難，有性質亦有困難。以（一）關係無性質不可能。何以故？有關係而無性質，即關係無意義，故舊關係之所在，即性質或端之所在。謂有關係而無端，乃矛盾語也。但（二）關係有性質，關係如何能與性質共存，亦成問題。何以故？因關係之於性質或端為有物？抑無物？如無物，則關係不存。如有物，則關係本身成為一新性質或端。此新性質與任何一性質間，需要另一關係，如是可產生無窮之關係。（見Appearance and Reality第三章）此固辯證法也，然非有分析能力者，亦不能為此。故見現代哲人無論其方法為何，

其分析均極精細，謂分析精細爲現代哲學之一特徵，必無疑問也。

上述之六種特徵，可視爲現代哲學之特殊表現。此各種表現之是否正確，作者絕未加以批評。此不能謂作者對上述各種特徵，皆表同意。作者之所以不加批評者，以此非本文任務。本文任務不在批評，而在以綜合敍述之方式，說明現代哲學之趨勢。此雖不能無個人之主觀色彩，然其目標則在力求客觀。但作者敍述是否客觀，甚難說此各種特徵是否爲現代哲學之特徵，則惟有讀者加以判斷而已。

德國文學與哲學的交互影響

賀麟

中國自新文化運動以來，提倡新文學新思想已有二三十年。但無容諱言的，始終尙乏偉大的新文學作品出現，而哲學思想亦仍嫌貧乏空疏。這原因固然很多，但其中之一，可說是由於哲學與文學缺乏聯繫。沒有哲學基礎的文學，總難免於膚淺纖小，不夠深邃，缺乏偉大題材。缺乏文學陶養的哲學，總覺少眞實內容，沒有力量，不能感人，不能推動時代。因此就令我想到康德和歌德時代的德國。他們兩人生平的先後同時代表了德國哲學和文學上的雙峯插雲。自康德至黑格爾的四十年中（約自一七八〇至一八二〇）不僅哲學得到比美希臘柏拉圖亞里斯多德時期的高度發展，而文學在歌德的領導之下，亦是一最光明燦爛的時代。哲學與文學互相取與，互相鼓舞，得到最美滿的聯繫。我們在這裏略談德國文學與哲學的交互影響，希望可提供我國文學與哲學的新發展中一個借鑑。

在講德國文學交互影響之前，試先討論一下文學與哲學的一般關係。在整個文化史上，可以說哲學與文學，較之與其他各部門文化的關係，最爲美滿諧和。就哲學與宗教的關係言，有時宗教利用哲學作辯護信仰的工具，有時宗教又反對哲學，迫害哲學家。就哲學與科學的關係論，有時哲學與科學不分，但有時又互爭地盤，有時科學斥哲學爲玄虛，又哲學又說科學只知現象，不知道體。換言之，哲學與宗教科學的關係，雖甚密切，卻亦常有衝突排斥的地方。而哲學與文學卻始終維持友好的關係。兩者關係既極親密，又係同出一源。表面上看來，哲學求眞，文學求美，兩者的性質使命範圍方法，功用皆不同。但須知文學以求美爲主，亦兼求眞善。文亦所以載道，顯眞，有提高人類道德意識的使命。哲學以求眞爲主，亦何嘗不兼求美善。詩人濟慈所謂眞即是美，美即是眞，洵是洞澈底蘊之言。蘇格拉底式的哲人，實不是兼眞理的教師和道德的教師於一身。彼留詩哲學，而無文學科學宗教道德等以充實其內容，往往陷於空洞、抽象、枯燥無味，可以斷

言。文哲彙攝互通之機，於此顯然可見。

文學與哲學不僅是「生活的表現」，如安諾德之所說，而應是精神生活的表現。精神生活卽是價値體驗的生活。眞美善的價値之活動於內名爲學養，眞美善的價値之發抒於外爲文化。文學哲學實表現價値之不同部門的文化也。精神生活卻是與整個時代，整個民族，發生有機聯繫的生活。當個人生活與時代精神或民族精神打成一片時，則這個人便算有了精神生活，由他的精神生活所發抒出來的文學哲學，亦卽時代精神民族精神之表現，而決不僅是文學家哲學家個人生活的表現。精神生活卽是人格擴大發展的生活。凡妨害個人人格的生活必不是精神生活。在精神生活中，人的已性得到實現，他人的人格亦得到尊重。所以文學哲學同時又是人格的表現。歌德說過，哲學是人格的寫照。其實詩以言志，文學更是人格的寫照，但這並非是說文學哲學只是主觀的。蓋個人之志趣，性情，性格，到了眞誠純潔之時，亦卽普通人性之代表和寫照，而與偏執之主觀意見，大不相同。

就文學與哲學發展的次序言，大體上說，文學常在哲學之先，卽文學常先影響哲學。文學比較是情感的表現，文學家的特色是感覺的銳敏。情感總比較易於感受，亦易於表現。在文學內，較富理智色彩之小說，其產生亦較後於較重感情的詩。在哲學內，最初期的哲學著作，無論中國西洋，亦多有用詩的形式寫成的。文學上所感到所暗示的眞理，哲學家得之，加以理智的系統化而得切實把握，所以其工作總是較後一步。譬如，佛學輸入中土後，中國文化所取的途徑，有皈依的詩人韓愈，早已看到了。他早就提出擯斥佛老，遠紹堯舜孔孟的正統的主張。但他提出的方案，直到宋代的一些理學家才加以系統的發揮出來。所以黑格爾論絕對精神之表現，其次序爲由藝術而宗教，而哲學。亦多少表示先有基於情感的藝術，次爲基於意志信仰的宗教，後爲基於理智概念的哲學。故哲學後出，亦所以集藝術與宗教之大成。由此足見就時間與理論言，文學似都在哲學之先。

在中國，凡是一個能負荷民族文化的學者，必須具有三方面的學養，一爲詩教，二爲禮教，三爲理學。若缺其一，他的學養便欠充分。而在西洋有恰與此三者相當的學養，就是藝術，宗教和哲學。西洋的文化負荷者，在技能，政事，學術，各方面的表現，雖各有專長，但在文化陶養方面，必須三面都有基礎。中國的理學，乃集詩教禮教的大成，包含有詩教的美，和禮教的善。而在西洋則哲學須包含藝術文學的美，宗教道德的善，才能成爲一個偉大的哲學系統。所以文學與哲學發展的次序，亦就可簡單地說，文學是哲學的準備。這可以說是代表哲學立場的應有的看法。但若另從文學的立場來說，亦可說哲學只有抽象的眞理，而文學乃更進一步有具體活潑的眞理。哲學的眞理只在腦子裏，而文學的眞理則在心坎中。如此則哲學是文學的準備，由哲學更進一步才可升入文學的堂奧。而且詩教亦確實可以說是禮教

藝與哲學的大成。其實任何一種偉大充實的學問都是許多學問優秀的結晶，都是一種集大成。譬如，杜甫的詩，說者都稱「此老胸中有大事在」他的詩中，有自然的觀察，政治的思想，經濟社會的材料，藝術的欣賞，文化歷史的批評，人生宇宙的見解，等等。他的詩亦是集他的生平，他的時代，和民族文化的大成。

談到本題文學與哲學在德國的關係，我們可以舉幾個人來略加敘述。

首先須得說斯賓諾莎（一六三二——一六七七）對於德國文學的影響。他是一個生長在荷蘭的猶太人，是一個泛神論的哲學家。他認為神即是理，理無不在，故神亦無不在。他又說，神即是自然，自然就是神的自身。故一切自然事物都是完美的，有理的。存在，力量，完美，在他看來是合一的。這代表他肯定自然與人生的近代觀點。例如一個跛子，就常人的偏見看來，好像是不完美的。但就自然或神的觀點來看，他仍不失為一個完美的跛子。科學家與醫生亦可把他當作完美的對象來研究，畫家亦可把他當作完美的人物畫的題材。換言之，一般人認為醜惡的，不完美的，一樣地可作完美的科學研究和藝術欣賞的對象。這種反對人本的主觀好惡的觀點，在十七世紀的歐洲是有革命性的。他又堅決反對意志自由的學說，他說人的意志完全為先前條件自然律令所決定，意志自由只是主觀的幻想。不惟人的意志不自由，在某意義下，即上帝的意志亦不自由。譬如上帝即無能造圓方的圓形的自由，亦無使三角之和不等於兩直角的自由。他的思想太超出他的時代，他死後百年內，不為人所注意。直至十八世紀，德國的文學家兼批評家萊辛（G.E.Lessing 一七二九——一七八一）出，他才潛心對斯賓諾莎的著作加以發掘和研究，而把他的思想融化在自己作品中。萊辛死後，孟德爾生（Mendelssohn）為他作傳，竟不知萊辛曾受斯賓諾莎影響這回事。後經哲學家耶柯比（Jacobi）與孟氏通信往復多次，力為揭出，始大白於世。據耶柯比說，萊辛在生時，與他有一次私人談話裏，曾說過「除了斯賓諾莎的哲學外，沒有別的哲學。」他又曾詰問過萊辛，謂斯賓諾莎反對意志自由，似乎不無偏蔽。萊辛替斯氏辯護道「我看你也許願意你的意志自由，我却不需要意志自由。」萊新的意思大概是說，我只是依理而行，物各付物，當行則行，當止則止，一以自然為依歸，實在用不着主觀的意志自由。斯賓諾莎的哲學對於萊新的影響，自經耶柯比揭出後，轟動當時德國學術界，引起各方面對斯氏哲學研究的興趣。斯賓諾莎在德國影響之深入而且大，幾與康德相等。受他影響最大的文學家，當推歌德。

歌德（一七四九——一八三二）自幼便覺得石頭花草流水都充滿了生命，整個自然都是生命力的表現。他的詩歌即所以揭示自然之內在的光明燦爛的神聖生命。所以他對於斯賓諾莎神即自然之說自始即有先天的契合。他在一生中曾五次研究斯賓諾莎的

慕學而一次比一次更多心得。一方面歌德詩人奔放的感情到了不可壓抑時，常須斯氏森嚴理智去救治之，鎮靜之使之純潔化。一方面他又覺得斯氏冷靜的理智的哲學系統的深處，實蘊着詩意和眞情，頗能與他自己的心情引起共鳴。對於意志自由問題，他亦贊成斯氏的決定論，他認爲除了必然的本性和天然的法則外，沒有別的自由。他曾經說了一句雋永而寓深意的話道："你禁止蠶子吐絲嗎？"他的意思是說，蠶子吐絲是出於天然的本性，是決定了的，無可逃避的，但亦是蠶子的自由之所在。他晚年對於斯氏「道德即是道德自身的報酬，別無外在的報酬，」或「道德本身即是幸福，幸福並不是道德的報酬」的說法，尤多感悟。他常應用此理來講藝術，認爲藝術本身即是目的。詩人的歌唱一如枝頭鳥兒的歌唱，完全出於天賴，本身即是無上的歡樂，並無外在的目的。

知道了歌德受哲學影響之深，再看康德所受的文學影響。康德最初喜讀英國斯威福特（Swift）的小說。斯威福特以文筆尖刻善於諷刺著稱。他的小說常喜描寫人生的弱點，人性的瑕弊方面。康德的思想相當冷酷而悲觀，且曾著論力言人性之澈底的惡。（das Radikale Böse der Menschlichen Natur）與讀他小說似不無關係。後來他又讀到盧梭的小說，思想亦稍有轉變。康德的生活極有規律，每天起居飲食以及散步睡眠都有一定的時間，數十年如一日，從不少爽。據說他有一次因讀盧梭的愛彌爾竟讀到通宵不睡，自己打破他多年來的規律。盧梭生性灑脫，主自由放任，喜歡描寫人性之天眞純潔方面，恰好與康德認人性罪惡最爲克制的態度相反。康德素尊崇理智與學問，素輕視那缺乏理智沒有學問的人，他簡直以爲沒有理智與學問的人爲不可教藥。但自讀過盧梭的著作後，他才慢慢覺得愚夫愚婦亦有其天眞可愛處，而予以同情，他並且感悟到，哲學上的眞理，並不超越於一般人之外，哲學的眞理亦不過只是一般老百姓心坎深處的共同感覺之系統的宣洩罷了。

次於歌德，哲學素養甚深，影響哲學亦甚大，當推大詩人赫爾德林（Hölderlin）他與謝林及黑格爾在中學大學均同學，友誼甚篤，他的思想成熟甚早，對他們兩人皆有很大的影響。三人在同學時，亦曾修歡革命，和政治自由。他們三人曾偷着往公園裏去植了一棵自由樹。赫爾德林是一個希臘迷，崇拜純粹的美。他同黑格爾一起共讀希臘悲劇，柏拉圖及康德的著作。黑格爾本來是一個缺乏浪漫情緒的「散文式」的人，因受赫爾德林詩興的鼓舞，亦曾寫過幾首詩，歸泛神論的思想。當一七九一年黑格爾在大學畢業時，赫爾德林題了「神靈即出現在宇宙中」幾字於他的紀念冊上，充分表示泛神論的思想。赫氏認爲自然是諧和的美的，愛乃是一種宇宙的力量，充滿了全宇宙。愛是一種神秘的形而上的契合，他認爲感覺到自然人生，英雄，神靈，皆有一種親屬關係，爲希臘人的宇宙觀之特色。換言之，人不僅是與大自然爲一體，而且與聖賢英雄神靈，亦係同屬。人人皆

具有神性英雄性神人不二聖賢英雄亦可企及。理想的人類之教導，在於發揮並遵循其本性之內在律令，而不在於外鑠。他認為抽象的理智不能把握神理，惟當詩人靈感來時即可直見真理。因此他提出，詩是哲學的起點，也是哲學的終點的說法。凡是這類說法，皆影響及謝林和黑格爾甚深。

現在說到謝林（一七七五——一八五四。）他的哲學被稱為浪漫的理想主義。他可以說是德國當時哲學界受文學影響最深，而是為浪漫派的文學與文理論基礎的哲學家。他的哲學叫做「同一哲學」頗近於莊子齊物的觀點，主張物與我，自然與精神打成一片，自然本身就是美的，具有精神性的，值得歌頌的。詩人藝術家亦不過能保持其天籟回復其自然本性而已。精神與自然有一神祕的聯繫，內與外是合一而不可分。知外便知內，知內便知外，外界自然不過是表示吾人靈魂之深邃的記號而已。他重視藝術，藝術是用具體的形式以傳達無限的理念之媒介。藝術既有此種功能，所以應視作哲學所必不可少的武器或關鍵。謝林又與文學批評家希雪格爾兄弟（A.W.Schlegel and Friedrich Schlegel ）友善，受他們的影響亦不小。最重要的就是他的夫人加洛林（Caroline）亦是一個女文學家。在這裏有一段文學史上的佳話，應順便一敍：加洛林不唯是個文學家，而且又是一個奇特的女革命家。她初嫁了一位丈夫，生了一個女兒名叫阿姑斯當。她有一次大概因鼓吹革命，被捕入獄。經文學批評家希雪格爾（A.W.Schlegel）把她營救出獄。出獄後，她便再嫁給希雪格爾。不久便與哲學家謝林相識，對謝林甚為傾慕，乃將她的約有十六七歲的女兒許字與謝林。謝林那時年約二十五六。但不久她的女兒便死了。而加洛林因愛謝林甚摯，於是她便與希雪格爾離婚，而改與謝林結婚。這已是她的第三次嫁人了。謝林受她的鼓舞，文思大發，連出哲學巨著多冊，一躍而取得費希德在哲學界的地位而代之。這真可算得「文學與哲學的結婚」了。其後加洛林一死，謝林著作就少，哲學上的價值亦不如前了。

再說一說黑格爾所受文學的影響。黑格爾受赫爾德林的影響很大，上面已經說過，茲不贅述。黑格爾受莎士比亞的影響很大，這是很少人注意到的了。據說當黑格爾十四歲時，即有一位朋友送了他一部威蘭譯的德文課本莎士比亞全集。莎翁劇中常喜描寫辯證的或矛盾的人事現象。如常有「最貧窮亦即最富有」「最受輕視亦即最受尊重」最親愛的兒女成為最仇恨的兒女等等，當然很合黑格爾的脾胃。又莎氏劇中包羅萬象，最富於「具體」真理。所謂「具體」即一中攝多，正中攝反，而不抽象孤立，執着一偏之謂。莎翁嘗抽寫善人有弱點，說惡人吐善言，為構成悲劇之一因素。而絕少寫照純善無惡，或純惡無善之抽象的理想的人物，即其着重具體之所在，亦即黑格爾哲學之精義。又莎翁漢姆雷特一劇中有一句名言，意謂唯一的問題為是或不是，有或非有，而黑格爾的理則學，開首便討論有

與無的問題這個涉象是否有關，誰也不能妄加揣測了。

黑格爾與歌德的關係亦極深。歌德長黑格爾約二十，為黑氏之老前輩。黑格爾在耶拿大學的教職，大概出於歌德的薦舉。黑格爾注重具體活潑有機的生命而反對抽象的理智分析，自言曾得力於歌德的啓示。甚至於有人說黑格爾整個哲學系統皆不曾是為歌德式的人格作寫照，因為歌德的生活是無窮的矛盾進展，經幾許矛盾，並解除矛盾，最後得到一完美的諧和和統一。而黑格爾的系統亦是由指出各個思想之不斷陷於矛盾，不斷解除矛盾，最後歸到絕對理念中而得一大諧和大統一。

次說席勒（Friidrich Schiller 一七五九——一八〇五）所受哲學的影響和對於哲學的貢獻。他在德國文學上的地位僅次於歌德。（但也有人說赫爾德林近來已被一些文學批評家提高到超過席勒的地位了）他對哲學用力最深，於康德哲學尤有心得和發揮。康德所提出的肉欲與理性的衝突，席勒於藝術上去求得調解。因為藝術就是靈肉合一的產品。康德認為自由只是靈明世界的理念，現象界中是沒有自由之可言的。席勒修正補充此說，提出「美是現象的自由」的看法。在美的經驗裏「遊戲的衝動」（Spiel-trieb）得發洩。在審美的經驗中人們自然能使感情純化，不期然而然能高尚其志，野蠻粗俗的性行都可不自知覺地化為溫文爾雅。在遊戲機能發揮時，精神的理念具體化而支配着肉體。肉體要求提昇得與高尚情操合一。他認為當靈魂克制肉體，肉體反抗靈魂時，人皆未能得充分發展，必須靈肉的衝突取消，完人方得實現，自然的欲求與道德的律令合一，換言之，人欲天理的一致，才是理想美滿的人格。歌德的人品就是這種理想的最高表現，他稱之為「美的靈魂」（die Schoene Seele）。美的靈魂代表席勒靈肉理欲諧和道德與自然一致的最高理想。他提倡美育，力言藝術對於道德生活之價值與功能。總之，他的思想代表康德的哲學與歌德的生活二者之調和與結晶。席勒的戲劇中辯證法的意味甚濃，他常常描寫顛倒錯亂的矛盾現象，他常常暗示求生者反得死，求死者反得生，親者反成仇，疏者反覺親的矛盾道德。譬如在聖女約安一劇中他描寫許多跪地求饒命的士兵皆被殺死，而一個誓死不降甘願就死的敵將，反引起約安女郎的愛敬而將他釋放。他又寫當約安女郎被全國的人奉為神聖時，而他的父親反控之於法庭，指為妖魔，結果竟被燒死。此種矛盾現象皆是須要黑格爾式的矛盾思辯法去加以解釋的。

席勒有首長詩叫做「大鐘歌」，據說是黑格爾極賞識極愛讀的。首詩中由鑄鐘及婚喪大事均要在教堂裏行禮鳴鐘誌慶弔說起，說到人的一生，由初生受洗，孩提生活，離家求學，向女求愛，入社會奮鬥，建立功業，以至老死，一階段一階段的逐次加以描寫歌頌。此詩可代表雛形的「人生現象學」，將人的生活現象依次發展的階段闡述無餘，而後來黑格爾似乎即採取此種方式，擴充成為「精神

現象學」將人類的意識現象精神生活，加以分析闡述，由最原始的階段依邏輯次序，矛盾進展而最後發展到絕對精神的階段。黑格爾可以說是深得詩人之旨而發揮之，無怪乎他極愛讀席勒大爲歎服詩了。又席勒還有一首著名的詩，叫做「地球的瓜分」（Die Teilung der Erde）。詩中大意說當開闢天地之初，上帝命各色人等到地上去各佔地盤。於是農人便佔據了田土，獵夫便佔有了山林，船夫便分有了江河，商賈便佔據了市場。唯有詩人最後趕到，而所有地球上各角落均早已被佔領了。於是詩人獨自向隅，乃向上帝伸訴。上帝問他，當他們瓜分地球時，他往那裏去了？詩人答稱他那時就逗留在天上，侍奉上帝左右，故去得太遲。上帝笑道，那末你就長逗留在天上好了。——這詩大意似暗示詩，哲學皆追尋神聖的本體界，自有其精神領域，不與研究現象界的各種自然科學爭地盤，似亦寓意甚深。

席勒以後便須提到叔本華和尼采了。他們兩人更幾乎到了文學與哲學分不開之境，而尤以尼采爲甚。叔本華的母親是一位女名士，亦有文名，常與當代許多文士交往。她的客廳裏也常有歌德的足跡。叔本華雖不滿其母之所爲，與他母親的感情並不甚好，但文學方面的興趣，似亦受他母親的影響不少。他因自幼即與歌德有接觸，散步的機會頗受歌德嘉勉。歌德和康德可以說是他文學哲學兩方面最欽佩受影響最深的兩個典型人物。至於他的悲觀主義，一方面或由於佛學思想的影響，一方面亦有甚深的文學背境。（他的神經有些不正常，心理有些變態，恐怕還不是主因。）因爲他常喜列舉些古今文學家描寫人生痛苦的話頭，作爲他悲觀的實事證據。他的悲觀論並不消極厭世，更不是教人自殺。他指出人生是可悲憫的，生活之欲是應放棄的，但對於人生失望，卻更好集中精神向藝術與科學努力，更有超出意欲掙扎後的恬靜莊嚴的真美境界。叔本華的思想雖可說是爲文學藝術所浸透，他仍是一個哲學家，不過是一個文章甚美的哲學家而已。至於尼采究竟是一文學家抑是哲學家，實難辨別。他真是使哲學與文學打成一片了。他的哲學見解大都以詩的方式寫出，既是詩亦是哲學。許多人常常從政治和國際和平的立場去攻擊尼采，把尼采誤解爲法西斯蒂的代言人，固欠平允。另有一些認現今世界爲戰國的世界，提倡戰鬥精神，武力至上的人，便想從政治和戰爭的立場去推崇尼采，似亦無甚意味。我覺得要了解尼采最好從文學和藝術的立場出發。他認爲人有求權力的意志。這種意志乃生物進化的動力，亦即生機或生命力之所在。應聽其發展，求其滿足，不可壓抑，以摧喪生機。但發展滿足之道，並不僅在人世物質上或軍事上的征服。因爲物欲或征服欲是永遠無止境，永遠不能滿足的。唯有在藝術的創造中，才能得到權力意志的最高滿足。他似乎在亟言美的無限力量和天才藝術家之睥睨一切，唯我獨尊的氣概。尼采的超人哲學即欲教人超脫世俗，超出人生塵世的拘束，過隱君子式的藝術家的生活。他的思想實不啻是他一生寂寞的生活的寫照。所以他

的着重點似在超人生，超世俗，而向藝術努力。即如叔本華的悲觀論亦不過對擾攘塵世的生活抱悲觀，而主張在眞理的追求，藝術的欣賞和宗教的悲憫中，去求精神的最高滿足。所以兩人的思想就這點言，乃是一貫的。都在爲藝術文學科學尋求理論的哲學的基礎。我們似乎要從藝術的觀點去了解尼采，欣賞尼采，始能得到他的好處。

以上已約略敍述了德國文學哲學與交互影響的情形。至於如尼采那樣文哲完全不分，融爲一體的情形，恐只是可遇而不可求的偶然現象，並不能認作典型的標準。最好是兩者分開，但又能互助。哲學中有文學的精意，文學中有哲學的境界。眞正的文學家，他的性格，生活，意境，方法，都是文學的，但骨子裏却含有哲學成分。典型的哲學家，亦無處不合於哲學的規範，但却又不乏文學的素養。像尼采那樣文學與哲學不分，和美國哲學家詹穆士的哲學與心理學相混的情形，使哲學家看了，以爲他們是講的文學或心理學，使文學家和心理學家看了，又以爲他們是在講哲學。這實不可爲訓。故兩者雖有極密切的關係，但又彼此各有其獨立範圍，不可混淆不分。

我國過去若干年內，因爲哲學與文學的聯繫不够密切，甚或互相排斥，致兩者皆因孤立無助而受損。希望以後文學家更多能接受些哲學的助益，哲學家亦能多從文學中去求教訓。庶幾兩者均可得更高的發展。

實演邏輯與新心理學

陳立

赫胥黎曾說過：『科學是有組織的常識。』這就是說科學不徒是事實的，唯驗的，而亦是形式的，唯理的。一團生糙的事實，一些不相干的現象，算不得科學。正如你的褂子有五口鈕扣，我的褂子有四口鈕扣，雖然都是事實，但並不即是科學，科學要將這些事實聯貫起來，系統化起來，顯然科學便不能以事實的搜羅爲唯一的本事，科學更着重事實的整理與解釋，實驗方法使我們在標準的條件下將有關的事實收集起來，邏輯方法使我們從這一些事實中抽繹其可能的結論，即演繹這些事實的相互關係。因此科學家便不該祇埋頭於實驗室的工作而忘却其邏輯的任務，他不能專心於事實的觀察而忽略從已知的性質中將這些現象和其他現象關聯起來，使一些零散的知識結構成一個統一的組織。換言之，科學是反應客觀的知識而不是客觀的現象；這主觀的形式——不一定即是康德的範疇——便使散漫的知識得着系統的組織。

談到系統，提及組織，這便似乎是野心的哲學家的企圖，而爲實

學求最的科學家所不取。科學家因爲看不慣哲學的空論，會一個一個地從哲學的營壘中分化出來了。如果這一些獨立的科學家現在又回轉頭來投向原來的母懷中去，是不是退化？各自爲政的科學現在又揭櫫着一元化運動。所謂『科學的統一』(Unity of Science) 運動，統一的科學不就是哲學麼？這是不是反動的復古？這一個運動已經通過了口頭的宣言而進入實際的行動。他們發行着雜誌，編印着國際的統一的科學百科全書（計劃凡二十卷，已出版的至少有三卷了。）我們先要約略地述說這一種運動的經過。

恰在十五年前，奧國京城維也納有一些氣味相投的學者，便以哲學家石里克教授 (Prof. M. Schlick) 爲中心組織了一個學術集社，這便是著名的維也納集團 (Der Wiener Kreis) 的緣起。團員中有挪拿得 (O. Neurath) 卡拿甫 (R. Carnap) 佛蘭克 (P. Frank) 韓漢斯 (Hans Hahn) 懷思曼 (F. Weismann) 諸名家。這一集團目標便在用科學的邏輯的系統研究以代替論辯的哲學。所謂科學的邏輯，卡那甫便以爲不過是科學語言的邏輯的句法 (logical syntax)。命題可以總括分爲兩種：一是經驗的，一是形式的。形式命題的任務便是句法，即如何便不靠經驗的文字與符號綜合成句，這其間的章法與規則便不得不唯形式邏輯是賴，經驗命題是經驗世界中可觀察得的事實之陳述，其正確與否便以觀察的印證爲準繩。但一般玄學的論斷不是可以靠經驗來辨認的，因此玄學的出路便不得不靠形式的句法的命題。玄學如果一方面要離開經驗的束縛，一方面又要離開邏輯的綜合，那麼它既無內容又無章法，如此玄學便不得不淪爲胡說。許多玄學便眞的祇是無意義的胡說。理想的哲學便要將這一些咬文嚼字的胡說揚棄，集中精力以研究那些用以表白科學命題的科學語言之一切章法與規矩。這種純形式的研究，使哲學在獨立的科學外又得着其特有的地位。

邏輯的推論，誠如羅素所說的，都是繞圈子的『廢話』(Tautology)。一大套的推演，總括一句仍不過A是A的說法。A是A則結論早已在前提中，磨來磨去仍磨不出新東西來。多少卷的幾何學，歸根究底，仍不過若干條的假設，一個人如果有超人的睿智，則不論如何複雜的命題，一望便知不過是幾條簡單假設的聯合結構（句法）。所以大數學家潘加賚便也不得不迷惘似地說：『假若一切的命題都可以藉形式邏輯而互相推演出來，那麼數學爲甚麼不是一堆「廢話」……我們是不是得承認若干巨卷的幾何學，追究起來仍不過「A是A」一類繞圈子的玩意兒？』形式邏輯似乎逃不了「A是A」的圈套，如此，則其創造性又在那裏？這又似應該加以說明。

形式邏輯的功用在指示一般天才有限的人（誰又是無限的天才？）一些明白的結論。例如有平行線的假設如遊克立特幾何的，則三角之諸內角和必等於兩正角。但這樣一個結論在一般人看來，

是看不出其所以然的。經過幾十個「A等於A」的圈子，則一個初中學生也就明白這一個命題便是該假設的必然結論。一個人的知覺限度把這種話說得太嚕囌了，首尾不能兼顧，全局的關係便不斷然。所以數學便重符號化。一個點：便代表「所以」兩個字，一個三角△可以代表三大堆數目，而一個AB符號，行列式的乘法便可少去多少頁的演算。數學的符號化，便將那些概念中的關係明朗化。正如一個人初到一個大城市，穿街轉巷，繞來繞去，每每繞回自己住的旅館門首，但倘若依然不知所在，仍得叫黃包車拉回旅館去。假若他把所經的街子都用符號表示繪出一個簡圖來，他便一目了然自己的地位，決不會在自家門口還叫黃包車拉回家去。符號將知覺的限度擴大，使全般關係都擺在眼前。這便是符號的功能，也便是形式邏輯所以能夠幫助人們得着正確結論的原因。

但是邏輯並沒有真偽的標準，這便是邏輯的自由。卡拿甫說邏輯中沒有道德，也就是這個意思。每一個人都可以自由地建立他自己的邏輯系統，祇要他能「言之成理」。為免除爭辯計，他要將他的語法法則——也明明白白地說出來，將他所用的句法規則一一指出來。正如兩個人下棋，甲說乙輸了，而乙不認輸，爭辯半天，無結果。公說公有理，婆說婆有理，但歸根由於兩人所認定的下棋章則的不同。例如甲認定他的馬已擒王，而乙則以為沒有，這也許由於甲不知道馬『蹩脚』，便走不動的棋則。但，客觀地講，『蹩脚』的馬為什麼不能走？這不過是一種成規，甲認定『蹩脚的馬』也好走的這在邏輯上並無不通處。但是要兩個人下棋沒有爭辯餘地，兩個人便不得不先確定一種棋則，不論那一種棋則都行。棋則決定後，勝負便有定論，用不着爭辯了。下棋如此，學問亦如此，遊克立特有他的一套假設，便有他的一套結論，非遊克立特幾何有他的一套假設，他又有他的一套結論。這兩種幾何，或說三角形的諸內角和必等於兩正角，或說不等於兩正角，結論雖然完全矛盾，但兩者都不悖於邏輯，兩者都可以說是對的，邏輯的自由在此，其不自由亦在此。自由的是其章法容許自由選擇；但章法一經決定後，便絲毫不容苟且，是非曲直一望便知，絕無爭辯餘地，這便是其不自由處。所以形式邏輯雖然不能夠告訴我們誰真誰偽，但誰曲誰直，即誰守法與不守法，是一目了然的。這樣，無謂的爭辯便不可能了。

心理學內部的糾紛，有的人以為是發展的朕兆，有的人則以為不過是『鬩牆不已』的勾當。但無論如何，這些糾紛無疑地是由於邏輯的毛病。如果每一個心理學家都能嚴格地恪守一定的句法，那麼我們便祇有章則相合與否的問題，而沒有其它爭辯的餘地。例如在物理學中，牛頓的引力說與愛恩斯坦的引力說便不會各成一派，結論雖然不同，但仍可並行不悖。在虛無的太空中，牛頓的引力說仍可適用，但在有物質的空間，愛恩司坦的學說較近事實。他們所憑藉的邏輯相同，祇是前提假設之不同，所以方法並不成問題，故此即使

論不同也不成爲頡頗的學派。但心理學的情形則不同，一九三〇心理學一書，便提出了十二個以上的學派，除掉了一二個學派，例如斯不曼的智力二因素論與桑戴克等的智力多因素論，這一種紛歧是可以用實驗事實來解決的以外，其它便免不了文字糾葛或推論的毛病。在心理學中有不少的人很受這種非議的感動，赫爾（C.L.Hull）用數理演繹方法來研究學習，勒芬（K.Lewin）用方位幾何的方法來研究情意作用，都是着重形式邏輯的推理方法，想從方法上來終止心理學的爭論。這是近幾年來心理學的一大轉捩點，所以頗值得我們的注意。

數學是一種形式邏輯，但有不少的人便反對心理學採用數學的推論，特別是關於數量的概念。他們的論證是：心理現象與物理現象完全不同，它們各屬不同的範疇，所以我們便不能應用同一樣的方法來處理。這便牽涉到維也納學派的中心問題，所謂科學的統一便是科學既在其邏輯方法上當一致，則各項科學所採用的言語應無歧別。這便是挪拿得所主張的物理主義（Physicalism）。所謂物理主義並不是玄學上的唯物論，而祇是說一切的科學都可採用物理的說法，物理的說法便是科學的『世界語』，一切科學應都可以譯成物理的語言。換言之，心理學要成爲科學，便要採用科學的邏輯方法，用一種公共的客觀語言來敍述他的事實，並抽繹其相互的關係。

我現在隨便舉一兩個例以說明心理的語言與物理的語言並無二致處。例如我們說A比B重，或甲比乙聰明，這和我們說金剛石比紅玉硬，紅玉比滑石硬，並無相異處。重量與智力都是心理的判斷，但我們可以和地質學家的表示硬度般，都用數學來表示。我們可以將重量或智力排列一個序次，A較B強，B較C強，C較D强等，因而A B C D便成一個數列，正如我們可以說金剛石的硬度等於十，紅玉的硬度等於九，滑石的硬度等於一相同。或者有人說岩石的硬度很客觀，而心理的判斷便不可靠，所以兩者不能混談。硬度的序次如何決定？我們比較兩種岩石的相割，甲割乙則甲比乙硬，丙割甲則丙比甲硬，丙丁不相割則丙丁的硬度相等。同樣我們也可以鑑定智力和其它的性質。某問題甲可以於五分鐘內解決而乙不能，則甲比乙的智力高，乙可以解決的問題而丙不能解決，則乙比丙的智力高。又例如明度的判斷，如果我們能夠辨認甲乙兩明度的差別，我們對於甲乙的反應不同，例如拉喜勒（K.S.Lashley）的白鼠，他會跳向明的窗子中去，假若以此爲甲是甲比乙明，假若白鼠不知向那一邊跳，甲乙的明度便相等，因爲反應無絲毫區別。所以心理的判斷與物理的判斷初無二致。他們都在反應上表示其差別，因此我們應該可以用同一樣的方式來表示這些材料。

不過許多人總覺得心理學的與料與物理學的與料是不能相提並論的，他們強調着所謂主觀與客觀的分別，但心理學與物理學

的與料眞是根本不同的。據艾丁頓（E. A. Eddington）在物理世界眞詮（The Nature of The Physical World）一書中所認定的，則物理學的與料終不外乎「尺度的看計」（Scale-reading）。不論重量體積或時間，我們都是用尺度來測定的。一切物理學的與料，總離不了這幾個範疇。換言之，物理學的與料仍不外乎個體的經驗——視官的知覺，從知識論的立場看，物理學的與料與心理學的與料是完全相同的，因為心理學的與料也就不能不是個體的經驗。

我們有甚麼理由咬定物理學的經驗是客觀的而心理的經驗則是主觀的？常識每以為我們看見的尺就是身外的尺——客觀的；我們內省的經驗，便在我們個體以內，因而便是主觀的。我們祇要稍加思索，便應該瞭然經驗都是個體的，一切都要經過個體而反應出來。外面一根尺，我無從知道，因為尺一成為我的經驗，便不是尺而是我對於尺的反應。科學所研究的無非這些反應，所以維也納學派又有人稱之為邏輯實證論者或科學的唯驗論者。

一般人所謂主觀與客觀的說法，便在乎知識之可靠與不可靠。物理知識之可靠，便在經驗者（個體）與被經驗者（尺）是分立的，心理學之不可靠，便因為經驗者與被經驗者是合一的，都是同一個個體的活動。但事實上是否眞有如此基本的差別？我認為是沒有的。我比較兩杯水的溫度，我將溫度計插入這兩杯水中，水銀柱一高一低，我便說這兩杯水的溫度不同，因為我所觀察的溫度計反應不同。這是物理學的觀察。我現在不用溫度計而用一個人的手指去探這兩杯水，探入一杯時態度泰然，探入另一杯時急速縮手，那麼我們也可以決定這兩杯水的溫度不同，因為這個探入的手的反應不同。探入的手的反應與溫度計的反應有甚麼根本不同的所在？我所觀察的是另一個人的手，或者是一種動物的脚爪，它不是和溫度計一樣地獨立存在於觀察者以外麼？假若這探入的是人手，那麼他即不立刻將手縮回，他口頭說「這杯水熱一點」，這種言語不也是和手的反應一樣地是筋肉的反應麼？這種言語的反應與手的反應又有什麼根本不同處？現在我不要旁人伸手探水，我自己用手探入水中，我自已的手和旁人的手不同一樣是有機體麼？我探手入水後，便說這兩杯水溫度不同，這與旁人探手入水而說這兩杯水溫度不同又有什麼基本不相似點？我與人為相似的個體，為什麼我不能够相信自己而必以為我這個機體的反應便不如另一個機體反應之客觀？如此心理學的與料與物理學的與料無甚大不相同處，那麼它們中間的基本性質之相似，使我們對於表示這些事實間之關係的語言也就不能有所歧異了。心理學便希望從科學語言的採用而得着有效的解放與進步。

心理學從常識承襲了一些名詞，這些名詞內容的含糊便使心理學陷於混沌紛亂中。因此近來一般人特別是托兒門（E. C. Tolman）之流，便覺得心理學「正名」工作的迫切。每一個名詞都有

確切的內容是免除糾紛的一個重要方法。在心理學中，一名詞是否祇有一個對象一個所指，或必有一個對象必有一所指，是大成問題的。例如心理學之「心」字，何謂「心」？心理學所說的「心」，自然不是指那司血液循環的心，但我們也不能指着頭腦說「這就是心」。「心理學所說的心是一個公名（Collective noun）是一個副詞與形容詞的公名。一個人踏着一塊香蕉皮而滑倒，這是「無心」的行爲，「無意識」的行爲；一個人懷恨殺人，這便是「有心」的行爲，「有意識」的行爲。因此心與意識便不過一些行爲的特徵，而不是另有所指的實物。「實物化」（Reification）是思想的最大毛病。有這樣一個現象或作用，便必有相對的一種物質，或實體：有雷聲便必有打雷的公公，有電光便必有閃電的娘娘。公公與娘娘雖然看不見，但可以從其作用中推想出。這是很危險的想像，很危險的推論。因爲我們如果以爲可以「有心」，在其耳目口鼻四肢百體以外又有所謂「心」或「靈魂」的，我們便從現實的退步到非現實的，因而我們可以隨便我們的意欲將種種待解釋的性能推到這不可捉摸的假設的實體上去。這樣我們對於每一現象，每一作用，都需要一個實體來解釋，即在每個現象後面又假設一種「不可知」的實物或力量。這便觸犯了科學不常隨便假設的大禁。

果實「實物化」以後，概念便籠統含糊起來。我們固然可以認打雷爲是雷公，閃電的是電母，如果我們把雷公與電母僅僅用來解說這些特殊現象，但我一推論到雷公電母，雷公便不止有打雷的作用（或這是根據觀察事實的假設）我們又推論到雷公便有雷公的其他性能，如易怒，報惡，公平，好善等人性；電母便不止有閃電的作用，而又能縫衣，善嗔，美貌，害羞等女人的性格。這便從事實而走入非事實的謬誤境地。這種「暈」（Halo）的作用，將事實與幻想交織在一起，是概念之所以模糊而界說之不能清晰的一個最大原因。我們在後面要討論實演的邏輯，如何拋棄這種「實物化」的企圖，用非實物的作用來澄清含糊的概念。

上段祇說到實物化後之含糊，本段便要指出其籠統。我們常常說注意力，記憶力，想像力，種種，好像一個人裏面有許多小鬼似的力在作用着。例如說記憶力，我們便好像有一個單純的記憶的能力。但事實上我們不能發現一個記憶的單位，我們發現種種的記憶歷程，如人名的記憶，地名的記憶，數目的記憶，年月的記憶，韻文的記憶，散文的記憶，科學公式的記憶，無意義字的記憶等。如果真的有一種囫圇的記憶力，則一個人長於某一種記憶的也必長於其他種種的記憶。但有的人長於數目的記憶，有的人長於文字的記憶，有的人長於人事的記憶，有的人長於姓名的記憶，每人都祇長於某一個記憶，而對於其他類事項的記憶並無特長。這就等於說記憶是特殊的而非籠統囫圇的。心理學的實驗告訴我們，記誦的條件不同，測量記憶的方法不同，或用再認，或用回憶，或用重列，或用複誦，則記憶的結果

皆不同。我們平常研究記憶好像祇有一種記憶，但研究的結果彼此矛盾，這不定是表示那一個對那一個不對，還或者祇是由於他們研究的對象不同，方法不同，所以結果也就不同。如果我們能够認清每一記憶作用祇是某一個人對於某一特殊事物的某一種記憶，我們的研究便會走上事實的坦途，而不再在那籠統的世界中兜圈子了。這樣我們所討論的便是事實而不是意見，是特殊的現象而非凌空的想像，爭辯便不可能，因爲一切既可覆按，錯誤與否可以證明。這樣我們才不會滯留在無謂爭辯的漩渦中。

概念的澄清是實演邏輯一派人的主要工作。但影響心理學最深的似乎不是維也納學派的本身，而是獨立於維也納集團而思想則和維也納集團的某幾方面不謀而合的布律基曼教授（P. W. Bridgman）布律基曼教授是哈佛大學的一個物理學教授，對於高壓的現象有精深的研究。他在維也納集團成立的同一年（一九二八）出版了一本書叫做『現代物理學的邏輯』。這本書在美國出版的，所以對於美國心理學的思潮影響甚大。他的主意歸納起來，便是『我們平常所說的概念的意思不外乎一些實演作用，一個概念就等於其相應的一組實演作用。（The Concept Is Synonymous With The Corresponding Set Of Operations）』這個結論是他從現代物理學的各方面得來的，因爲他的主旨在實演所以有人便稱他的學說爲實演法（Operationism），但我在這裏加上兩個字稱之爲實演邏輯，以明白標出其思想的來源與主題。

何謂實演？我先直接引用布律基曼的例。在愛恩斯坦的相對論以前，時空是絕對的，各不相干的，但相對論則以爲時空是相對的交切的。布律基曼以爲這一改革便代表實演方法的勝利。愛恩斯坦的時空概念是從實演歷程中得來的，他從實際的測量來說長度。長度是用一根尺先將一端比齊，然後又將另一端比齊，這樣我們才知道長短。但這樣的測量不僅包括了長短，它也包括了時間，因爲實際測量時有一先一後的次序，故在實際中空間的概念便不能與時間脫離。又如我們曉得光的速度是有限的，以後『同時』的概念便也離不了空間，因爲假若我們不知道空間的距離，我們如何知道他們是否同時？甲處的光先發，乙處的光後發，但假若甲近而乙遠，則甲乙也許是同時發的。所以絕對空間與絕對時間，用實演的界說是不存在的。牛頓的絕對空間與時間不是實演得來的，牛頓的空間是解析幾何座標決定的，長度便是座標上某兩點間的差異，這兩點祇是數學一個標識，例如 3,2 6,6 長度便等於 $\sqrt{(6-3)^2+(6-2)^2}$ 即 5. 這完全是紙上的看法，抽象的看法，如此得來的空間是有意地與實際空間相脫離的，因此其結論便與實際的觀察不符合。

布律基曼將概念與其實演的作用相等同，顯然可以免却籠統與含糊的毛病。實演方法着重特殊條件的列舉，具體歷程的描述，含糊便不可能，概念既是實演地界說來的，即從作用或機能的立場去

定的，『實物化』的危險便可以免除了。這種方法應用到心理學來便是行爲主義，即亨帕爾（C.G. Hempel）所謂邏輯的行爲主義，以別於美國華孫的行爲主義。華孫的行爲主義只許心理學研究刺激與反應之聯絡，其態度是有些消極的，但邏輯的行爲主義則以爲心理學可以研究任何的現象，不過其命題應以物理語言表出之。這完全是一個邏輯的問題，與內容並無關係。例如邏輯的行爲主義不嫌內省的材料，祗要這些材料可以歸納成具體的實演作用而其結果又可以公開授與就是了。不但靈魂等學說從行爲主義看來是無稽，即心物二元的見解亦不能成立。從物理主義的立場，所有關於心理的語言都可譯成物理的語言（詳上文），因此我們便不必用兩種不同的語言來描述心理的與物理的過程。這樣心物二元便是贅辭，我們祗要一種語言便夠了。亦因其如此，心理學便必是行爲主義的。

晚近心理學者企圖利用實演的定義來澄清心理學的概念的，實指不勝屈。『實演地界說着』（Operationally Defined）已成爲今日心理學文獻中的口頭禪，非實際的界說便成心理學者的『塔布』（Taboo）爲說明這種方法在心理的應用計，我現在引用斯替芬司（S.S.Stephens）文中的一個例。例如經驗的概念是極通俗的一個心理概念，許多哲學家界說這一個概念爲一種不可名狀的直接心理狀態，這便是非實演的界說。實演方法便要我們指出我們的經驗是如何而來的，例如物理學家的空間經驗，如愛因司坦所描寫的。他的經驗便是『銜接』的觀察。他要知道長度，他便要觀察尺的兩端是否與所測量的空間之兩端是否『銜接』。所謂『是否銜接』便表示一種『辨別作用』，故物理學如有空間經驗，他得表示辨別的反應。這樣經驗便也不是私的而是公的。正如一個心理學家可以內省着紅色的餘像；紅色的餘像即是經驗。這個經驗也並不是私的，即可以公開表演的。你拿一團綠光要人注視幾十秒鐘，然後你將這個刺激移去，你再要他注視一塊灰色的布幕上，那裏便有一團紅色的餘像。餘像的經驗好像是私有的，但他們可以實演地界說着。因此我們說科學的經驗是公開的可證實的。這也是一般人所要求的科學之客觀性的意思，故心理學的知識並不比物理學不客觀些。

許多人因爲實演方法注重特殊的辨別作用，便很躭心它的結果沒有普遍性。每一個概念既即等於其原來的特殊實演，那麼方法稍一變更，則概念亦必隨之而變更。這樣科學的概念便可能因方法的歧異而繁殖到『恆河沙』一般的不勝數了。如此，科學便變成很瑣屑的點滴，還有甚麼原理原則可言？這似乎祗是一種誤解。實演方法所注重的是科學家的實際行動，科學家既在實際上都已經從特殊的現象歸納出普遍的原則來，那麼實演方法決不能限制科學家的自由行動而不許他歸納。實演方法祇能追問科學家如何實地得

着普遍原則的。那就是說它要知道將兩個或多個實演作用關聯作一個的實演歷程。例如我們可以用文字來測驗智力，桑戴克稱之爲V，用算術來測驗智力，他稱之爲A。VA兩種智力的定義便是實演的，因而也是特殊的。但我們也可以應用斯丕曼的方法，將這兩種測驗相關起來，即將用文字測驗得的結果與用算術測驗得的結果比較其相通處，因而便得着斯丕曼的G，一個普通的因素。簡言之，我們可以將兩種特殊的作用用另一種作用將他們對照起來，那麼，我們便又可以得着一種較普遍的概念，所以實演方法並不會閉塞到原則的路。

從同一點我們又可以看出實演方法的結論之相對性。實演的概念既完全爲實演程序所決定，實演程序的改良便也是概念的改進，科學的改進。我們曾經說過實演的最後分析離不了辨別作用，但我們辨別的能力是很有限的，超過某一精細的程度，辨別便不可能。這樣由實演而得的知識，便不是絕對的而祇是相對的。知識總有些遊移的餘地，即不能辨別的境界。方法進步便使辨別更精細，但到底總是相對的，其確定的程度永遠是有限的。惟其如此，我們對於未來的展望便極樂觀，對於科學的信念便覺永無止境。辨認的有這種黑暈，也是我們概念的普遍化之原始條件。所謂普遍原則，便離不了類的概念。每一個通名便是一類。牛羊是通名，牛羊各成一類。我們看見一羣羊都是相同的，即我們不能辨認甲羊與乙羊的分別。這種辨認的失敗便是類別的原始條件。類別就是概念的普遍化。因此實演的知識便不僅是相對的，而且也就容易套上形式的披衣。

因此實演邏輯便不徒爲唯驗的，而亦是形式的。真的，科學的與料本不是經驗的事實，而祇是經驗的結構(Empirical Construct)而實際邏輯的定義便是將事實與結構相照應以取得聯繫。無論如何簡單的經驗，即如上文所說的物理學家長度的測量，我們仍不能分析到最後的實際。這一種觀察的最好分析便是「銜接」與否的觀察，即尺之兩端是否與所觀察之空間的兩端銜接。但這是最後事實的觀察麼？我們不待不假設一個觀察的系統在時間存在中的個體。這個觀察系統便因爲歷史的各項因素而影響或限制觀察的作用，我們勢不得不對於這一個觀察系統作一種形式的假定，這也可以說是觀察之事實中的隙縫。實演方法便在證明假設的隙縫與事實的隙縫相吻合。故實演邏輯決不能是純粹唯驗的，而亦必爲形式的。

但如此則實演邏輯就似乎祇對概念假設或理論的建設有所貢獻，而對於事實的觀察便不起作用了。它既祇在與結構與事實相照應，那麼，他似乎可以不問事實是如何得着的。這種看法便將實演方法太局限於形式的平面上了。實演方法如果要行得通，就必對實驗方法發生影響。我們要免除彼此的誤解，那麼，我們的概念便應該相同。但實演方法既以爲概念便等於實演的過程，那麼，我們便應該

採用相同的觀察方法相同的實驗，來取得相同的概念。換言之，在每一門科學中，如果要免除無謂的糾紛，使大家的意見趨於一致，則觀察方法與實驗條件之標準化是必需的。這對於心理學便有極大的助益。心理學的實驗方法是最不標準化的，其概念的駁雜一大半由於這一個緣故。實驗方法標準化後，概念都用實演的定義後，心理學也許就走上統一的途徑了。

現在我們可以追問實演論與邏輯實證論的關係到底在那裏。我們在這裏便可以看出實演邏輯在科學方法論上的第三種貢獻，除了假設的厘定與事實的觀察上實際方法有所助益外，它在推論上亦可能有所貢獻。實演方法所着眼點固然在活動一方面，而祇邏輯實證論者則着重言語句法的法則，其實意義必是言語的結構的，故我們在上文曾強調實演方法的形式性。所以實演方法與邏輯實證論儘多相通之處。布律基曼的定義「概念就等於其所應照的實演作用」譯成維也納學派的口吻便成爲『概念就等於描述那些實演作用所必遵循的一般句法法則』。這樣兩派的思想便完全一致了。卡拿甫也曾說過，一切的綜系語句應該是可以證實的，這便是表示着邏輯實證論者的實演精神。

我們最後便該檢討實演邏輯對於心理學的可能影響。顯然它帶來了幾種清醒的空氣。它着重實驗精神，用事實來解決心理學的糾紛，用邏輯來劃理紛紜的頭緒，持着眞理是相對的態度以打破籠統迷惘的見解。它轉移心理學的注意，作不可捉摸的本體到呈現於眼前的現象，從「甚麼」到「怎麼樣」，我們便不再踏「實物化」的危險。它不承認個人的私經驗，科學事實都應當是可報告的，用語言或符號表現的，這也使心理學的研究走向有效的途徑中去。這一切都是值得贊許的。但這一切貢獻那一點又不是科學原有的本色？那一點又是實演邏輯所特創的新精神？我們便又不得不作負的回答。眞的，『太陽底下沒有新的現象。』不過我們究不能從這一點來批評實演邏輯，任何新的運動都可以在歷史中找得其『原型』，憑空特出是絕無僅有的事。實演邏輯將這一些精采處特別提出，使我們不隨便逾越，這便是『實演邏輯』的功績。

但反對實演邏輯的亦並非使無話可說了。例如其以人爲中心的(Anthropocentric)思想，所謂唯驗，所謂邏輯，便都是以『人』爲出發點。古人以爲太陽繞着地球便是以人爲中心的思想，故哥白尼要推翻它；原始人以爲風雨雷電皆具人性，這也是很顯然的人中心見解，稍有科學知識的現代人看來便是迷信。近世科學的進步便是將科學從內外的變成外向的，客觀的，使眞理不因着要圖人的方便而扭屈。科學的眞理從情感中解放出來，但科學眞的便從『人中心』或『人本位』脫離開了麼？這是要懷疑爲什麼我們說地球繞日而非日繞地球呢？這便使知識簡單化，使我們對於天文的現象得着一個比較容易把握的系統。這完全是以人爲中心，以人爲本

位的。因果的解釋同樣是求系統省麻煩的方法。有綱領而無人來提挈，那還要什麼綱與領？知識是以人為中心的，絕無置辨餘地，實演邏輯以人為中心是不足為病的。

再有人則從知識論方面來反對實演邏輯，例如有人要我們界說『紅』，我們祇能取一個紅的顏色來指着說：『這便是紅色。』這指的作用便是實演的過程，但我們就能夠說『紅』便是這『指的作用』麼？『指』與『所指』不能等同，因此實演邏輯的概念便常常不通。但是我們所說的紅色祇是『看見紅色』，（Seeing Red）因為除看的作用外便沒有紅色。紅色不是指那七〇〇〇Mμ左右波長的光波，也不是指那發出波動的能力，而是指那些光波的能力影響生理結構的經驗。但這豈不等於柏克萊的『存在即被知覺』的唯心論麼？實演邏輯並不會說『紅色即光波』，或看見的紅色便是那發紅色的本體。這恰是實演邏輯所企圖推翻的。所以我們決不能說實演邏輯是唯心的，它祇是一種邏輯，一種方法論，玄學上的本體問題原非它的範圍。但它對於主觀與客觀的界限亦不必以為是不可劃分，其劃分是可以用實演方法界說的，所以將實演邏輯看作唯心論的批評未必是很中肯的。

我們的結論便是實演邏輯並不是一種希奇古怪的方法，也不是一種萬應靈方，不過它是被用在心理學來，確實可以使心理學的空氣較為清新，心理學可以因而得着一種正確的定向，在促進心理學的科學化，它確是有助益的一種方法。

法治新詮

錢穆

近賢好言法治，顧法之為義，固不僅於信賞而必罰，而猶有其大者。法之大義，在求人盡其才，官盡其職，事盡其理，物盡其用。若是則賞繼之，否則加罰焉。故曰法之為義，不僅於信賞而必罰，賞罰抑法治之末也。就賞罰言之，信賞尤先於必罰。商君變法，亦先從木立信。刑罰者，其殆行法之最後，善治者不得已而一用之者也。苟一以刑名繩墨為法治，此必誤其國有餘，而治其國不足矣。漢唐宋明之盛世，所以立一王之大法，建數百歲之規模，以與當代之治者，莫不有深意焉，以期夫人之盡其才，官之盡其職，事之盡其理，而物之盡其用。若是者，其在中國，常稱之曰一代之典章制度，而不盡謂之法。申韓卑卑，切於名實，國謂之法家。國人之言法者，每鄙視之，以其僅知以賞罰馭天下，而不知所以為賞罰之原。苟昧其原，雖賞焉罰焉，而未必能人盡才，官盡職，事盡理，而物盡用，而徒操賞罰以束縛而馳驟之，則賞罰適足以促亂

而釀變也。

然則若之何而使人盡才官盡職事盡理而物盡用？曰求之於漢唐宋明之所以爲之者而抉其精，尋其微，則必曰自人盡其才始。夫必人盡其才，而後官可以盡職，事可以盡理，物可以盡用。固未有人不克盡其才，而官克盡職，事可盡理，物可盡用者。然則人盡其才，乃法治之大本要宗也。何以盡人之才？則必疏節而闊目，使人之才情氣力，恢恢乎於我法度之中，若游刃者有餘，而後人之有才者得以盡，而我之賞罰得以施。不然，我之法度纏縲，個已束縛其人，而惟我之馳驟之，則人雖有才固不能盡，而我之賞罰亦何所施。縱或施焉，亦曰遵我法者賞而違我法者罰，是賞罰僅所以嚴我之法，而非所以盡人之才。人之才既不克盡，亦何貴於我法之嚴乎？故古之善爲治者，太上莫如尊才而遜法，務求容人之才，使得寬深自盡於我法度之中，而我操賞罰以隨其後，以鼓舞而獎懲之，此其上也。其次則守法以害才，一視其從違於我法而賞罰之，使人知有法而不知有才者，其次也。尤下者，則不惟拘法以礙才，抑且困於法而自敗其賞罰，使賞罰之權無所運，則法斯最下矣。於是則人才荒而天下亂。

故法治之美，有一言而可盡者，曰莫大乎使人之有才得以登進，而不肖者亦得以退黜，而又使人之才不肖易以顯，此最法之善者也。何籍而使才不肖易以顯，又使有才易以進，不肖者易以黜？曰莫大乎明其責而專任之，又貴乎簡損其階資節級之尊卑，而上下直達，使在上不爲貴，在下不爲賤，以暢其氣而通其流。如是則人之有才，卓乎可以自異，矯乎可以自奮。凡爲天下之才留其自異自奮之餘地者，此必天下之良法也。

老子曰：三十輻共一轂，當其無，有車之用。論語亦言堯舜之治，其己正南面而已矣。元首無爲於上，股肱勤勉於下，百司各有役而一人總其成，集賞罰之大柄，而不攬叢脞之庶事，古之人君必有得於此而後可以言法治。人君之下曰大臣，大臣者，雖一人之股肱，亦百官之樞紐。其德已盛，其位已尊，賞罰不得而驟施焉，賞罰驟施於大臣而政必疲。故大臣者，負最後之重責，而不親最先之事任。雖不能自超於國家刑賞之外，而實分掌國家之刑賞，以指揮諸司而陶鑄栽成之者也。騁才以效職，競能而駢進，此之謂諸司。利見大人，或躍在淵，朝惕夕乾，以兢兢於刑賞而爲政務之中堅。自此以往，復有羣吏，籌書期會，俛僂之間，嘉善而矜不能，則亦非刑賞黜陟之所重。故一國之政，必有元首焉，有大臣焉，有諸司之與羣吏焉。四者各識職而分理明，則法舉而治成。四者各失職而分理棼，則法墜而治壞。漢唐宋明之稱良法美意以成其一代之治者，靡不推本於此也。

嘗竊論之，君臣司吏之四職者，其相互之分限既明，而又關節疏通，血脈貫注，渾然一體，彼此無隔閡枯痺之病，惟漢爲然。漢制之弊，獨在君位世襲，不能師近代選賢與能之意。若去此害，古今良法，無與媲美。其次如唐如宋如明，雖古今之間，進退不一，或君驕於上，或吏疲於

下上下之間，或精血之已滯，或生氣之不屬，然大臣諸司，猶得各自展布。相與之間，無清濁崖谷之別，猶足以赴法意而台治道，尙觀歷代官制，大臣率職無弗治，大臣失職無弗亂，鳥有爲大臣而無可以自展布者。有之，惟清代則然。漢唐宋明固勿爾也。然大臣之職，爲治史者所易曉，昔南海康氏論古官制，獨於曹司之職，尤能慨陳其利弊，此亦古今得失之林也。康氏之言曰：唐制尙書三品，宰相亦三品，侍郎四品，郎中五品，僅隔一階，故郎中已極清顯，得常朝自奏事，奉使開闔，乃許加銜內轉學士舍人，卽登揆席。宋元豐後，二十四司亦皆清途，多以名流居職。然堂屬之隔漸生，至明益懸殊。然明之郎中員外主事品秩雖卑，因六卿有大權，亦如漢之公府掾。郎署出身皆自進士，補官極速，年少氣盛，皆思自致於功名。又郎曹皆許奏事，皆許召見，得奉差使，吏部推擢不拘資格，郎中一轉京卿，可放巡撫，主事一轉御史，可爲巡按。轉瞬已膺權要，故氣盛志銳，奮於事功。明代人才莫盛於郎曹，卽在郎署中，指陳建白，已過清季之大臣。滿清專政權於一族之私，大臣失職，而郎官冗卑猥。尙書升一品，侍郎正二品，郎官五六品，如故，相隔如天淵。郎官又不獲召見，不許奏事。冗散猥雜，六曹如無曹也。

又竊論之，晚近世官制之弊有二。一則曰曹司之日降而日汚，又一則曰地方親民官之沉淪而莫拔。斯二者其弊皆至於清而極。康氏之言曰：漢大縣令位千石，如清三品官。其縣廷得自舉諸曹，大縣多至千人。郡太守有丞尉佐之，得自辟諸曹，下督諸縣。漢郡治地大小，略當清之一道，或僅如清之二三府。所隸縣大者二三十，小者不過數縣，而能自辟僚屬，徵用名士。遷自議郎縣令，入爲三公九卿。唐宋爲州，三四百，治地亦僅如清之半府，然親王宰相時有出外領州事者，侍從大臣更迭典州。其別駕及宋世通判，位秩極崇。唐別駕皆四品，卽其分曹錄事參軍，亦多自京朝清秩出領。刺史別駕得入爲宰相。治地既小，長官尊顯，僚屬多才，宜足爲治。明代知縣尙可行取爲御史，長官畏之。至清則籓臬不能出奏，督撫位極尊，非累遷莫能達，而知府同知去籓臬如登天，無論於知縣矣。此又清制之極弊也。

夫親務莫如曹郎，親民莫如州縣，二者失職，庶政斯墮。而推尋厥原，多由於階資品級之層累而加密。康氏又言之，謂兩漢之制氣疏以達，孝廉再轉爲郡守，三轉爲三公。後代如明制猶略近之，其大學士初僅五品，皆以翰林官充之，英宗時，有貢生生員入閣者，其知縣可爲御史，御史可出而巡察，兩轉則爲巡撫，主事中行評博可爲御史，再三轉皆爲京卿，四五品卿卽得選爲大學士，而巡撫亦皆以四五品卿銜爲之。故其時磊落英多之士，得以妙年盛氣，舉職行志。清代自京卿至侍郎必十餘轉，自五品員外郎爲四品卿，亦須九轉，資格久定，耄老疲罷，糊塗覆餗，胥此之由。故職責不明，則有才而莫顯，階級不省，則有功而莫拔。求賞罰之大原，宜無先於此者。

今復約而言之，言法治必及於賞罰，然罰有罪不如賞有功。自古以來，未有專恃刑罪而可以立國行政者。秦二世之督責，明懷宗之操

切其亡其亡，繫於苞桑，史訓昭然，益人可見。求賞有功，則必先明分職，簡階資，分職明，則當官者確乎有以顯其才。階資簡則在下者躍然有以希其達。有才者顯，在下者希達，夫而後賢者在位，能者在職，而治可舉。而其尤要者，則在曹司之與州縣，此三者，親務親民，國家實政之所託，爲治者所必先加意也。將爲之疏通而條達，有以磨其才而礪其氣，則必先有事於汰冗官，省虛位，使上下一氣，生機暢遂，無臃腫累贅之病，有陶鑄化成之樂，而然後始可以語法治。故言法治之精美，其在中國，惟儒家得其全。漢唐宋明所以成一代數百年之治者皆是也。黃老清靜，見其一節，而申韓名實，惟務賞罰之末，斯爲最下。故治法之美者在能妙得治人之美選，昧於人而言法，非法之至也。而所以求治人之選者，又必於親民親務之職者求之，此又百世不變之通則也。

在於親民親務之職之上者曰大臣。大臣不可以賞罰也。故爲大臣者貴能分其職於下而總其成於上。分職於下而總成於上，始爲得大臣之體。得大臣之體者，職責有所分，斯罰不得而加焉。大臣又不可以賞也。古之爲大臣者，當其年已高，德已劭，則榮以安，優尊以散階，不責之以實政，此所以優禮大臣而永終其福祿，亦使後起美材得以自奮而無壅。此最法之美者。雖今歐西民主諸國，莫不有元老爲有貴臣焉，亦此其意也。親民親務之官之下有羣吏焉，惟漢制羣吏皆得自拔以升進於公卿，此在後世不可得而遇。[illegible]隋唐以來，羣吏自成爲一流品，而胥吏之爲政蠹，至於晚近世而極。今日者政務益殷，察吏事益叢脞，欲救吏之積弊，則莫如法歐美之新制，訓練其專業而優給以終身，使之安於所守，而欣欣有向榮之意，斧斧無沉淪之嘆者，此又法治之一要端也。夫使大臣諸司羣吏各得職，而一國之元首，端居默運於上，如尸祝之不越尊俎以代庖人，此豈非法治之至美乎。

凡此所陳，與近賢之言法治，意多不侔。近賢言法治者，指歐美民主憲政，此獨舉漢唐職官制度。古之人言之曰：賢者識其大者，不賢者識其小者。東西政制之異，或亦有精義之相同。此雖小節，不失爲法治之一端。又中山先生論權能分立，此亦得其偏義。誠使在上位者得我說而存之，雖非高談民主憲政，亦可以妙得治人之選，此獨非言治者之所同爲馨香禱祝而求者乎？因不辭鄙陋之譏，而姑述之備一說焉。

李白之生平及其詩

詹鍈

魏文帝云：「文章者，經國之大業，不朽之盛事。年壽有時而盡，榮樂止乎其身，二者必至之常期，未若文章之無窮。」古來成大功立大業者，不知凡幾，而大都與糞土同朽，與煙燼俱滅，求其能享名千載之下，流行於婦人孺子之口者，實不一二見。若李白者，其風流韻事盛傳於窮鄉僻壤之間，而其詩篇至今猶彰彰乎在人耳目。自來文名之盛，未有甚於此者也。然世人見其粃糠萬物，糟粕乾坤，疑若天仙之下降，謫

雲霧而絕風塵，於是自破景從，不求甚解。論及太白歌詩之神妙，與其所以致此之由，則瞪目無所對。所見論杜詩者，於其忠君愛國之情，窮愁潦倒之狀，以及才學之深厚，法度之謹嚴，莫不剖析分明，若指諸掌。但於太白則譽之爲天上謫仙，不食人間烟火氣，而委之於迷離惝恍，不可究詰。推原其故，蓋注杜者號千家，於工部生平皆已考辨入微。而治李詩者少，於其身世與詩篇之關係，尚未瞭然於懷。竊以太白之詩，言出天地外，思出鬼神表，讀之則神馳八極，測之則心懷四溟，磊磊落落，一若非世間語者，蓋自有故，而細加推求，則與其生平及其思想莫不息息相關焉。試申論之：

太白自稱隴西成紀人，而實則長於蜀地。至其先世，則李陽冰云：「白，涼武昭王九世孫，蟬聯珪組，世爲顯著。中葉非罪，謫居條支，易姓與名。」（草堂集序）范傳正云「隋末多難，一房被竄於碎葉，流離散落，隱易姓名，故自國朝已來，漏於屬籍。」（翰林學士李公新墓碑）後人多遵信之。近世陳寅恪先生著李白氏族之疑問一文，謂白之先祖於楊隋末世即竄謫碎葉條支之一帶，斷非當時情勢所能有，至所以詭稱隋末者，殆以文飾其既爲涼武昭王後，又何以不編入屬籍耳。因疑太白本爲西域胡人，至中國後方改姓李。草堂集序謂白之先世「神龍之始，逃歸於蜀，復指李樹而生伯陽。」范傳正亦云「公之生也，先府君指天枝以復姓。」初視之似甚奇特，若絕不近乎情理者。實則如此取姓亦非自太白始。民國十四年甘肅濟木薩出土之李虎墓誌銘云「公隴西成紀人，厥生樹下，而因李姓焉。」則白之指門前李樹而取姓又何足異？且據太白與其族人贈答之詩考知其行輩在涼武昭王九世孫至十二世孫之間，變化不定，且與九姓李氏甚至賜姓李者俱稱同宗，亦大可疑。余因撰李白家世考異一文，以補寅恪先生之闕，茲不具論。

白性行狀貌皆極特異。自幼尚任俠，輕財好施。劉全白謂其「性倜儻，好縱橫術」（翰林學士李君碣記）范傳正謂其「瓌奇宏廓，拔俗無類」，又謂「慷慨自負，不拘常調」，舊唐書本傳則謂其「志氣宏放」，白於擬恨賦中亦自稱「僕本壯夫，慷慨不歇。」故年十五，而好劍術，徧干諸侯，雖身長不滿七尺，而心雄萬夫，所至尚氣，重然諾。嘗東遊維揚，不逾一年，散金三十餘萬，落魄公子，悉皆濟之。又與友人吳指南同遊於楚，指南死於洞庭之上，白伏屍慟哭，泣盡而繼之以血。行路聞者，悉皆傷心。遂權殯指南於湖側。數年來觀，筋肉尚在。白雪泣持刃，躬申洗削，裹骨徒步，負之而趨，寢興攜持，無輟身手，遂丐貸營葬於鄂城之東。又魏顥李翰林集序稱白「眸子炯然，哆如餓虎」，又謂其少時嘗手刃數人，而白亦自承不諱。敘舊贈江陽宰陸調云「我昔鬪雞徒，連延五陵豪，邀遮相組織，呵嚇來煎熬。君開萬叢人，鞍馬皆辟易。告急清憲台，脫余北門厄。」（一本作「有虎挾雞徒，連延五陵豪。邀遮相組織，呵嚇相煎熬。君披萬人叢，脫我如貔牢。」清奚祿詒曰：「有虎挾雞徒四句想是太白殺人時事。」）贈從兄襄陽少府皓云

「託身白刃裏，殺人紅塵中，當朝揖高義，舉世欽英風。」結客少年場行：「笑盡一杯酒，殺人都市中。」俠客行「十步殺一人，千里不留行。」白馬篇「殺人如剪草，劇孟同遊遨。」「白晝殺人，不以爲意」，此種豪氣，中夏文人實所罕見。且東遊維揚，不逾一年，散金三十餘萬，其實金何從而來？竊意太白先人或本西域胡商，因犯罪而來蜀，故草堂集序稱其「神龍之初，逃歸於蜀。」入蜀後又以多貲漸成豪族，太白幼年既未受儒家禮教之薰陶，而又處於此種環境之下，乃養成豪俠之氣習。再就白所欽仰之人而言，白少年居金陵時，曾攜妓游東山，慕謝安之爲人，有詩云「嘗聞謝安石，攜妓東山門。楚舞醉碧雲，吳歌斷清猿。習因蒼生起，談笑安黎元。余亦愛此人，丹霄冀飛翻。」即對於生來不識一字而惟以遊俠誇趫捷之遊城兒，亦愛慕其英勇之風。如云「儒生不及遊俠人，白首下帷復何益。」（行行且遊獵篇）其於魯仲連則云：

「齊有倜儻生，魯連特高妙。……卻秦振英聲，後世仰末照。意輕千金贈，顧向平原笑。吾亦澹蕩人，拂衣可同調。」（古風第十首）

於張良則云：

「子房未虎嘯，破產不爲家。滄海得壯士，椎秦博浪沙。報韓雖不成，天地皆振動。潛匿遊下邳，豈曰非智勇。我來圯橋上，懷古欽英風。唯見碧流水，曾無黃石公。歎息此人去，蕭條徐泗空。」（經下邳圯橋懷張子房）

於酈食其則云：

「君不見高陽酒徒起草中，長揖山東隆準公。入門不拜騁雄辯，兩女輟洗來趨風。東下齊城七十二，指揮楚漢如旋蓬。狂客落魄尚如此，何況壯士當群雄。」（梁甫吟）

於荊軻則云：

「荊軻入秦，直度易水，長虹貫日，寒風颯起。遠讎始皇，擬報太子。奇謀不成，憤惋而死。」（擬恨賦）

於侯嬴朱亥則云

「聞過信陵飲，脫劍膝前橫。將炙啖朱亥，持觴勸侯嬴。三杯吐然諾，五岳倒爲輕。眼花耳熱後，意氣素霓生。救趙揮金槌，邯鄲先震驚。千秋二壯士，烜赫大梁城。縱死俠骨香，不慚世上英。誰能書閣下，白首太玄經。」（俠客行）

於高漸離則云：

「燕南壯士吳門豪，築中置鉛魚隱刀。感君恩重許君命，太山一擲輕鴻毛。」（結襪子）

其他如戰國四公子，豫讓，郭隗，劇孟，樂毅，項籍，韓信，王猛等皆所稱道。而對於儒者，則常以揚雄爲迂闊且嘲魯儒云「魯叟談五經，白髮死章句，問以經濟策，茫如墜煙霧。」廬山謠寄盧侍御虛舟云：「我本楚狂人，鳳歌笑孔丘。」太白既有俠骨而非儒風，故其詩意氣豪邁，每取雄偉奔放開闔動蕩而富於刺激性之題材，擺去一切拘束，而以壯浪

縱恣之筆出之。如寫山水則曰：「一風三日吹倒山，白浪高於瓦官閣。」（橫江詞）寫戰爭則曰：「天兵照雪下玉關，虜箭如沙射金甲。」（胡無人）醉後大言則曰：「興酣落筆搖五嶽，詩成嘯傲凌滄洲。」（江上吟）其論世也則言所欲言，肆無忌憚，而其慷慨真率亦為歷代詩人所罕有。後之學李詩者若無太白之氣魄，而勉作壯語，終覺不似。蓋李詩之激越豪邁，殆由天成，非可力強而至者也。

太白少有俊才，其言多似天仙之辭。草堂集序云：「太姜之夕，長庚入夢，故生而名白，以太白字之，世稱太白之精。」天寶遺事云：「李太白少時夢所用之筆頭上生花，後天才贍逸，名聞天下。」又云：「李白有天才俊逸之譽，每與人談論，皆成句讀，如春葩麗藻，粲於齒牙之下，時人號曰粲花之論。」此等固是傳說之辭，但太白確富天才，自許。賀知章嘗譽之為謫仙人，白亦自神其說曰：「天上白玉京，十二樓五城。仙人撫我頂，結髮受長生。」（經亂離後天恩流夜郎憶舊遊書懷贈江夏韋太守良宰）又自謂：「五歲誦六甲，十歲觀百家，軒轅以來頗得聞矣。」（上安州裴長史書）其贈張相鎬詩亦云：「十五好奇書，作賦凌相如。」是其早慧已非常人所及。年二十，適禮部尚書蘇頲出為益州長史，白於路中投刺，頲待以布衣之禮，因謂羣寮曰：「此子天才英麗，下筆不休，雖風力未成，且見專車之骨，若廣之以學，可以相如比肩也。」當時蘇頲文名蓋世，與張說並稱為兩大手筆。太白以弱冠之年，懷英爽之氣，經此讚賞，自必大為振奮。偉大之天才雖不易得，然古今來亦自有若干天才以乏人賞識而致埋沒。蓋天才必具有特殊之能力，此能力須再輔之以學，始克向正途發展。設太白不經蘇頲之賞識，或將終其身不出夔門，蟄居蜀地，度其寒脊生活，而未必能以詩名。經頲之鼓勵，太白方自覺為可造之才，而志氣益加恢廓。於是「以為士生則桑弧蓬矢，射乎四方，故知大丈夫必有四方之志，乃仗劍去國，辭親遠遊，南窮蒼梧，東涉溟海，見鄉人相如大誇雲夢之事，云楚有七澤，遂來觀焉。」（上安州裴長史書）自此東遊維揚，遠客汝海，旋返安陸，許圉師家見招，妻以孫女，因留雲夢者三年，乃去洛陽，時玄宗方幸東都，太白得見朝會之盛，宮殿之雄，眼界為之一擴，因作明堂賦。旋經太行坂，赴太原，與譙郡元參軍攜妓遨遊，汎舟弄水，又東之齊魯，寓家任城，與孔巢父、韓準、裴政、張叔明、陶沔會徂徠山，酣飲縱酒，號竹溪六逸。後西去洛陽，經淮南，遊揚州，乘舟西至洞庭，再遊襄漢。已而復還東魯，登泰山，直上天門，覽八極之壯觀。天寶初，南遊會稽，與吳筠共居剡中。會筠以召赴闕，薦之於朝，玄宗下詔徵之。白至京師，又以太子賓客賀知章之推薦，得入翰林。自此詩名大振。未幾年，不為親近所容，乃出金門，西北遊邠岐諸州。翌年由商州東出關，與杜甫高適相晤於汴州，同客梁園，酒酣登吹台，慷慨懷古，人莫測也。旋北至濟南，與北海太守李邕泛鵲山湖，暢飲賦詩。又與杜甫往來齊魯間，「醉眠秋共被，攜手日同行」，情如手足。旋杜甫西去咸陽，白亦南遊會稽，泛富春江。後返金陵，居二年，之尋陽，經襄漢至洛陽，返魯省家。又由

大梁，北遊寒垣，親見幽燕沙雲之地。歸至魏州，復西北遊太原。回魯未久，再南下至宣城，適侍御史崔成甫謫官於此，與白詩酒唱和，嘗月夜乘舟自采石達金陵，白衣宮錦袍於舟中顧瞻笑傲，旁若無人。居二年，祿山亂起，避地剡中。肅宗即位，白經金陵秋浦至尋陽，隱居廬山屏風疊。永王之亂，脅以偕行。至金陵，永王敗，白亡走彭澤，坐繫尋陽獄。御史中丞宋若思領軍赴河南，釋其囚。臥病宿松山，乾元元年終以永王事長流夜郎。上三峽，至巫山遇赦得釋，流落江夏岳陽間，復南下瀟湘，登九疑諸山。又往尋陽，寓家豫章。上元二年，東遊金陵，仍往來宣城歷陽二郡間。時李陽冰為當塗令，白往依之。晚歲，渡牛渚磯至姑孰，悅謝家青山有終焉之志。寶應元年以腐脇疾卒於當塗。（皮日休七愛詩之一詠李翰林云：「竟遇腐脇疾，醉魄歸八極。」）其遊蹤之可考者如此。白生長西蜀，飽覽峨眉玉壘之連峯疊嶂，錦江平羌江巴峽巫峽之奔湍走壑。出夔門後，足跡所至，北達幽燕，南盡九疑，東至於海，縱橫數千里。以言山則東岳泰山西岳華山南岳衡山中岳嵩山，以及天台會稽廬阜徂徠龍門與黃山三十六峯之勝，太白無不探其巖穴，極其烟霞。以言水則嘗臨洞庭，泛彭蠡，觀雲夢，遊鏡湖，並東至海門之波濤。范傳正謂其「偶乘扁舟，一日千里，或遇勝境，終年不移」，誠非虛語。太白既遍覽四海名山大川，一泉之旁，一山之陽，神林鬼冢魑魅之穴，猿狖所家，魚龍所宮，往往遊焉，故其為詩疎宕有奇氣。劉熙載謂白之詩「特以氣韻見勝，神識超邁，有如天馬行空，不可羈勒。」此其得力於山水烟霞者必不為少。如夢遊天姥吟留別與劉道難諸篇，筆勢夭矯，奇思驚快，有如遊雲轉石。沈德潛謂其詩「想自天外落，大江無風浪自湧，白雲浮空，隨風變滅。」亦以此故。魯士鏗 Ruskin 論詩人畫家之言曰：「見聞廣博深蓄腹笥，偉怪精微，不可窮詰。雖一草一石之瑣，見於峽間者，畫家亦無不並蓄焉。故方其想像也，冥索平生之見聞，躑躅胸臆間，迷悶恍惚，若無所適，忽爾時會，則意象之羣咸自呈露。考辭就班莫不妥帖。」詩之想像能自無盡藏之經驗中自由躍出，則於茲可證矣。

白志尚道術，謂神仙可致，飄然有超世之心。少時有東巖子者，隱於岷山之陽。（東巖子，楊慎謂即梓州趙蕤。蕤字太賓，博學韜鈐，長於經世，撰長短經十卷。明王霸之道，見行於世。太白集中有淮南臥病寄趙徵君蕤詩一首。）白從之遊，巢居數年，不跡城市，養奇禽千計，呼皆就掌取食，了無驚猜。廣漢太守聞而異之，詣廬親觀，因舉二人以有道，並不起。太白出夔門後，又於江陵見天台司馬子微，子微謂白有仙風道骨，可與神遊八極之表。太白因著大鵬遇希有鳥賦以自廣，後改為大鵬賦。（按司馬承禎字子微，少事潘師正，傳其符籙及辟穀導引服餌之術，後遍遊名山，廬居天台，睿玄兩朝，屢就徵召，名動朝野，文人學士多從之問道。）子微與太白相遇之際，已逾古稀，而太白年方弱冠，受此推揚，其致力於道術益勤。又太白遊嵩岑時，與元丹丘氣激道合，結神仙交，殊身同心，誓老雲海。二十人情誼之厚不啻手足。後丹丘受道

錄於嵩山，爲漢東胡紫陽先生弟子，太白亦與紫陽神交，飽餐素論。（胡紫陽受道於天師李含光，含光司馬承禎再傳弟子，當時南抵朱陵北越白水，稟訓門下者，千餘人。鄰境牧守聞風問道。）冬夜於隨州紫陽先生飡霞樓送煙子元演隱仙城山序云：「胡公身揭日月，心飛蓬萊，起飡霞之孤樓，鍊吸景之精氣，延我數子高談混元。」其情賓遊譙郡元參軍云：「紫陽之眞人，邀我吹玉笙，飡霞樓上動仙樂，嘈然宛似鸞鳳鳴。」即是時事。其後白亦偕元丹丘往遊仙城山，有與元丹丘方城寺（一作仙城寺）談玄詩。元丹丘最愛丘壑之美，或往來於華山嵩山，於松風中清其衣襟，或上居於潁陽淮陽，於石潭中洗其心耳。白常作詩，送之寄懷。太白集中附元丹丘之作凡十餘首，其中如聞丹丘子營石門幽居詩云：「思君楚水南，望君淮山北。夢魂雖飛來，會面不可得，疇昔在嵩陽，同衾臥羲皇，綠蘿笑簪紱，丹壑賤巖廊。」敍其兩身一心以軒冕爲泥土，眷戀丘壑之情。又如「久欲入名山，婚娶殊未畢，人生信多故，世事豈惟一。念此憂如焚，悵然若有失。」爲子女婚嫁未畢，不能償棲遁之宿願，因而悵然若有所失。又題嵩山逸人元丹丘山居云：「自矜林端好，不羨市朝樂。偶與眞意幷，頓覺世情薄。爾能折芳桂，吾亦採蘭若。拙妻好乘鸞，嬌女愛飛鶴，提攜訪神仙，從此鍊金藥。」敍其舉家以成初志，與妻女提攜，欲訪神仙鍊金藥。其與元丹丘交遊之密，可見一斑。天寶初，太白遊會稽，與道士吳筠共居剡中。（筠字貞節，華陰人，嘗舉進士不第，隱居南陽爲道士。後被召至京師，獻玄綱

三篇，玄宗問以道，對曰：「深於道者，唯老子五千言，其餘徒費紙札耳。」）旋以筠之薦，詔召入京。太白至京師，與賀知章相遇於紫極宮，賀一見賞之，曰：「此天上謫仙人也。」因解金龜換酒爲樂，言於玄宗，乃召見金鑾殿。（賀字季眞，會稽人，性好道術）天寶二載，知章因疾辭官，請還鄉爲道士，歸捨本鄉宅爲觀，玄宗許之，御製詩以送行。白亦有送賀監歸四明應制及送賀賓客歸越等作。太白出京後天寶六載復遊會稽，訪賀監於四明，而知章已卒，白因有訪賀監不遇（集本題作重憶）及對酒憶賀監等詩，足見兩人相知之深。又魏顥李翰林集序云：「白久居峨眉，與丹丘因持盈法師達，白亦因之入翰林，名動京師。」持盈法師本爲玉眞公主。（按玉眞公主乃玄宗之妹，太極元年出家爲道士，築觀京師以居，法號無上眞，字玄元。天寶二載讓公主及實封，更賜法號曰持盈法師）太白集有玉眞公主別館苦雨贈衞尉張卿詩，又有玉眞仙人詞，蓋即獻於公主者也。太白被讒去朝，翌年東出關，遂就從祖陳留採訪大使彥允請北海高如貴天師授道籙於齊州紫極宮，並請蓋寰道士爲造眞籙。（其訪道安陵遇蓋寰爲予造眞籙臨別留贈詩云：「安陵蓋夫子，十歲與天通。懸河與微言，談論安可窮。……學道北海仙，傳書蕊珠宮。丹田了玉闕，白日思寰空。爲我草眞籙，天人慚妙工。七元洞豁落，八角輝星虹。三災蕩璇璣，蛟龍翼微躬。舉手謝天地，虛無齊始終。黃金滿高堂，答荷難克充。」）受籙畢，高天師將歸北海，太白有奉餞高尊師如貴道士傳籙畢歸北海詩，自此已入道

士籍，非一般好黃老者可比矣。此外如楊山人，范山人，岑山人，高山人，岑勛，魏萬，孫太冲，雍尊師，焦鍊師，以及元丹丘，崔明府等，皆有仙風，與太白相結交。太白既受師友感化，養成神仙氣度，而少時又喜讀老莊，又有超脫塵俗之志。獨孤及送李白之曹南序曰：「其仙藥滿囊，道書盈篋。」故其詩文受老莊之影響甚深。如云「吾子豈不聞乎無名為天地之始，有名為萬物之母。」又云「吾祖吹橐籥，天人信森羅。」又云「天地為橐籥，君曉指勝益。」均出道經。大鵬賦純擬莊子逍遙遊，古賦辯體曰：「太白蓋以鵬自比，而以希有鳥比司馬子微……」此顯出莊子寓言。日出入行一首，對人生抱決定論與宿命論，對宇宙則抱機械觀，其思想亦顯出莊子。至於鼓吹神仙思想者，如古風五十九首，身欲為神仙者殆十之四，或欲把芙蓉而躡太清，或欲挾兩龍而凌倒影，或欲留玉舄而上蓬山，或欲折若木而遊八極，或欲結交王子晉，或欲高揖衛叔卿，或欲借白鹿於赤松，或欲飧金光於安期。此外如飛龍引二首，懷仙歌，贈參寥子，贈饒陽張司戶燧，贈郭季鷹，贈盧徵君昆弟，贈嵩山焦鍊師，贈□公洲草堂士，□敬亭山南懷古送韓準裴政孔巢父還山，送□山人，送楊山人歸嵩山，送范山人歸太山，送岑徵君歸鳴皋山，白雲歌送友人，題元丹丘崔明府丹竈，廬山謠寄盧侍御虛舟，至陵陽山登天柱石酬韓侍御見招隱黃山，及遊太山詩，皆為發露仙風道骨之作。此外談玄之語，在太白集中亦屢見不鮮，故崔宗之贈李白詩云：「李侯忽來儀，把袂苦不早。清論既抵掌，玄談又絕倒。」白亦自稱：「吾希風廣成，蕩漾不測之中，……世，素受寶訣，為三十六帝之外臣。四明狂客賀知章呼余為謫仙人，蓋實錄耳。而嘗採姹女於江華，收河車於清溪，與天水權昭夷服勤爐火之業久矣。」（金陵與諸賢送權十一序）且不僅太白一人為然也，其妻女亦愛神仙。題嵩山逸人元丹丘山居云：「拙妻好乘鸞，嬌女愛飛鶴。」白又有送內尋廬山女道士李騰空二首，則其感化之力亦不為小。其後道教史乘如歷代真仙體道通鑑等書，俱有太白飛昇之說，雖係道士附會之辭，而白生前幻想羽化登仙之切，於此見之矣。太白既曾錄丹受籙，且遍遊名山訪求道侶，肉體雖寄紅塵之中，而精神已飛馳天外，可見白之好神仙，乃其本志，且自少年時代已然。范傳正翰林學士李公新墓碑云：「公好神仙，非慕其輕舉，將以不可求之事求之，欲耗壯心遺餘年也。」宋葛立方韻語陽秋謂白之賦遊仙詩「皆非因賀季真有謫仙之目，而因以是以自信其說耶？抑身不用，鬱鬱不得志而思高舉遠引耶？」皆非篤論。

或謂太白雖身受道籙，而才實兼仙佛。（韻語陽秋云「李白跌宕不羈，鍾情於花酒風月，則有矣，而肯以纏縛於枯禪，則知淡泊之味，賢於膽炎遠矣。」白始學於白眉空，得大地了鏡徹，迴旋寄輪風之旨。中謁太山君，得冥機發天光，獨照謝世氛之旨。晚見道崖，則此心豁然，更無凝滯矣。所謂啓開八窗牖，託宿掣電霆……皿所得於佛氏者為還。」）方外之士見於太白集者，有中孚，會公，仲濬，朝美，行融，昇朝，貞倩，象公，穎公，猶僧晏及瑩禪師，昌禪師，通禪師，業和尚，瑢和尚，贊小師，律師。

道宗等。其詩篇涉及內典者亦不爲少，似太白亦曾致力於佛氏者。然其造詣未深，詩文中敍其參禪之經過者，惟有贈僧崖公一首，（卽前引韵語陽秋所本）其中亦多誇大之辭，實則白於佛學並無所得，且身爲道士者未嘗不可有方外之交，王維於佛教信仰雖篤，而其集中與緇者贈答之詩亦多引經籍，與道士贈答之詩則盛談飛昇。太白亦何莫不然故不得因其詩篇間用釋典而遂謂其邃於佛氏也。

太白於蜀地自幼私慕司馬相如，白之詩才卽由此培養而成，而其熱血迸裂亦以此故。其送從姪耑遊廬山序云：「余少時大人令誦子虛賦，私心慕之，及長南遊雲夢，覽七澤之壯觀。」大獵賦及擬相如子虛上林而成，則其所受影響之大可以想見，是以蘇頲賞白之才，亦謂：「少廣之以學，可以相如比肩。」然相如一生不僅以文人自居，其功名利祿之心極重，太白亦然，自少習縱橫之術，每以天下自任。好攜妓遊東山，因謝安一度爲蒼生出而於談笑之中平靖國難，故慕其爲人。外如鄒衍樂毅劇辛諸葛亮等皆所欽佩，卽以諸人皆起自布衣，能馳騁功名於一世之故。其詩云：「苟無濟代心，獨好亦何益。」又云：「余亦草間人，頗懷拯物情。」實爲太白心聲。天寶初，太白被召赴闕，有南陵別兒童入京詩云：「遊說萬乘苦不早，著鞭跨馬涉遠道。會稽愚婦輕買臣，余亦辭家西入秦。仰天大笑出門去，我輩豈是蓬蒿人。」又別內赴徵云：「出門妻子強牽衣，問我西行幾日歸，歸時儻佩黃金印，莫見蘇秦不下機。」其躊躇滿志之態，躍躍紙上。迨其上殿應對。論當世務，草答蕃書，辯若懸河，筆不停綴。又上宣唐鴻猷一篇，帝嘉之，以七寶牀賜食，御手調羹以飯之，諭曰：「卿是布衣，名爲朕知，非素蓄道義，何以得此。」因令供奉翰林，專掌密命，以備大用，可見太白確長縱橫之術，能建經濟之策，設不遭讒沮，不難致身卿相。但太白生有傲骨，任華謂太白「平生傲岸，其志不可測，數十年爲客，未嘗一日低顏色。」（雜言寄李白）白詩亦云：「安能摧眉折腰事權貴，使我不得開心顏。」蓋雖熱心功名，而其風度則爲「高揖七州外，拂衣五湖裏」或「功成不受賞，長揖歸田廬」，飄然而來，又飄然而去，此乃俠客本色，故曰：「人生在世不稱意，明朝散髮弄扁舟。」此所以供奉翰林未久卽遭讒遣也。

太白懷才而不見用，蹉跎不得志，每思得一禮賢下士之主，如燕昭王者，一試其霸王之略，其詩云：「燕昭延郭隗，遂築黃金台。劇辛方趙至，鄒衍復齊來。奈何青雲士，棄我如塵埃。珠玉買歌笑，糟糠養賢才。方知黃鶴舉，千里獨徘徊。」（古風五十九首之十五）風人之義遠矣。功名既不可得，因一變而爲出世之心，此期之詩，每表現其灑落之態，如云：「君平既棄世，世亦棄君平。」（古風五十九首之十三）但其下又云：「鷗鷺不虛來，鸑鷟有時鳴。」則其政治企圖與出世之心實相矛盾，此種矛盾於太白心中引起絕大之痛苦，觀其憤懣難書懷贈江夏韋太守良宰詩云：「試涉霸王略，將期軒冕榮。時命乃大謬，棄之海上行。學劍翻自哂，爲文竟何成。劍非萬人敵，文竊四海聲。兒戲

不足道，五噫出西京，臨當欲去時，慷慨淚沾纓……心知不得語，卻欲棲蓬瀛，……彎弧懼天狼，挾矢不敢張。攬涕黃金台，呼天哭昭王。無人貴駿骨，騄耳空騰驤。樂毅倘再生，于今亦奔亡。躊躇不得意，驅馬過貴鄉，」知其隱居自放，實因「時命大謬」不得已而爲之者也。

安祿山之亂，永王璘率師東下，延白爲府僚佐。太白之附永王，非贊其行叛逆，蓋以爲或可藉此一施其霸王之略，故其永王東巡歌中有「但用東山謝安石，爲君談笑靜胡沙」之語。其與賈少公書云「殷深源廬岳十載，時人觀其起與不起，以卜江左興亡。謝安高臥東山，蒼生屬望。白不樹矯抗之跡，恥振玄邈之風，……方之二子，實有慚德。徒塵忝幕府，終無能爲，惟當報國薦賢，持以自勉。」可知其本欲以殷浩謝安自比。不意其志未成，反遭縲絏之辱。杜甫寄李十二白二十韻云：「稻粱求未足，薏苡謗何頻，」蓋深哀之。總之太白雖然皈依道教，修談仙佛，似敝屣榮利者，而實則爲一力圖自見之人。故其出獄後，猶爲宋中丞上表肅宗以自薦。孰知表既不報，反致長流夜郎。其間屢經挫折，而求取功名之心仍未死。雖逾耳順之年、聞李光弼大舉秦兵出征東南，猶擬請纓，冀申一割之用，又復半道病還。自此晚途潦倒，遂不久於人世。天寶間杜甫贈李白詩云：「痛飲狂歌空度日，飛揚跋扈爲誰雄。」不意竟成爲太白終生之寫照矣。太白之放浪頹廢，正因「人生在世不得意，」而借此以自排遣。然太白決不以賈誼之哭泣以終，而胸襟高曠，一若無介於心者。論者謂其能超脫於富貴功名之外者即以此故。竊謂太白正因不爲卿相而放廢以終，故能浪跡江湖，寄情山水，流連詩酒，嘯傲風月，不以聲色貨利縈繞其高曠之懷抱，而終成爲千古之一大詩人。則其身世之不幸，當非即中國詩壇之大幸歟？

近人陸侃如謂李詩兼王維岑參兩派之長（見中國詩史），蓋以其詩有一部份近於王維，如望終南山，寄紫閣隱者，訪戴天山道士不遇，獨坐敬亭山等是；又有一部分近於岑參，如戰城南，北風行，廬山謠等是。就其行跡而論，則訪名山，求神仙，有似隱士，好劍術，喜遊獵，有似豪俠。實則既非眞隱士，而亦未嘗終其身爲豪俠。一生落魄，走入頹廢之路，飲醇酒不已，又加以近婦人。李詩之種種特色，即由此數因素綜合而成。然若謂有此數種因素即可成爲詩人，亦大不然。蓋此數者不過對於李詩之風格多有影響而已。天才之得以成爲大家，尙有賴於工力。太白集中擬古之作極多，杜甫因有「李侯有佳句，往往似陰鏗，」及「清新庾開府，俊逸鮑參軍」之語，則其得之於前人者亦不爲少。惟太白嘗爲大言，未嘗自道其學詩之經過耳。今名作實無一不自力學中得來也。

石里克的「普通認識論」（書評）

洪謙

莫里茲石里克的『普通認識論』Moritz Schlick: Allgemeine Eckenntnis lehre 1.A. 1918 u.2.A.1925 的第一版，作者在『人文科學學報』第二期中已經介紹過。這裏再爲其介紹的，是本書的第二版，牠是一九二五年出版的。本書第二版與其第一版的不同點就是他經過許多的增減以後，我們對于本書的主要點，比較的易于了解，易于認識。本書的主要點我們大概可分爲三點：

（一）從區別『體驗』（Das Erleben）與知識的作用中，而說明玄學之不可能；

（二）從否定康德的『先天的綜合判斷』中，而建立『邏輯的經驗論』之理論基礎；

（三）從解釋馬赫（E.Mach）的實證論與維也納學派的實證論的不同點中，而確定『邏輯的實證論』之思想原則。

關於第一點 石里克認爲我們欲徹底說明玄學在知識理論中的意義，則非根本區別『體驗』與知識在實際上的作用不可。一切實際的知識，原則上只是「一種形式的秩序關係的假定，同樣的對象而能在不同事實中發見，種種不同的事實而能從相同概念上說明，甚至於科學之最後目的，亦在于知識的『經濟原則』的努力。」雖然『體驗』是知識的起點，知識的原料，但知識並不因之而成了『體驗，』『體驗』亦不因之而成了知識。因爲知識與實際的可能關係，不在牠們的『質的一致性』（Die qualitateinheit），而在他們的『構造的相似性』（Die Stru kturahnlichkeit）。所以知識的內容，是形式的符號的構造體系，至於『體驗』的內容，則是一種所謂『意識的波流』（Der Lewunteinstrom），或者說一種『存在的質的直覺』他們是根本上不相同的。

我們對於一種質的對象，或者說體驗的內容，雖能用語言爲之標記，但並不能用形式的概念符之表意；因爲凡是原則上所能表意的對象，僅是純粹的形式關係，或者說『構造命題』（Die Struckturanussagen）譬如我們見到一種顏色，或感到一種樂趣，雖能『了解』（Kennen）什麼是顏色，什麼是樂趣，但並不因之而「認識」（erkennen）什麼是顏色，什麼是樂趣。關於一切質的體驗的命題，如這是紅的，這是綠的，我的牙是痛的等等；雖然也有牠們的意義，但是這個意義是主觀的，指示的，而不是客觀的，說明的。因此我們僅有從『形式』上所得的意義，方合乎知識的概念，至于從『內容』上所得的意義，在生活上雖有其作用，但對於實際的知識理論是毫不

相關的。關于這一點所有的玄學家均無相當的認識，所以其結果就不免如石里克所言：『玄學家的努力一向是看錯了方向；他想將純粹的體驗內容當作一種知識去表意；這就是想將純粹的體驗內容當作一種知識去表意；這就是想將不能『了解』的意義加以『了解』，不能『認識』的意義加以『認識』，豈知一切體驗的對象是原則上所不能表意的，所不能『認識』的，僅能直接的『體驗』直覺的指示出來，但是這樣對于任何的知識理論，是毫無意義可言的。』

玄學之為實際的知識理論是不可能的，他之所以不可能的原因，並不在于『人類未具解決玄學問題的理智』而在于玄學家一向認錯了知識的概念，和誤解了知識的內容。所謂直覺的玄學是矛盾的，因為直覺僅能以『體驗』的為對象，但直覺的玄學家偏欲從直覺上得到超『體驗』的知識；演繹的玄學是錯誤的，因為演繹的玄學家，根本錯認了演繹的方法：一個在邏輯上不能得到結論的事實，他偏想從演繹的推論上得來。歸納的玄學是無意義的；因為歸納所能給我們對於實際認識的可能性，僅在于從許多個別的事實中而推論到一種普遍的事實，牠僅能給我們對于某個知識在同樣的範圍之內以幾個的觀察基礎，可不能在任何條件之下給我們以建立一種玄學的根據的。

玄學之為實際的知識理論雖不可能，但還能引起人之信仰和崇拜者，即因他是超經驗的，近乎理想的。牠能滿足我們感情上的要求，和充實我們內心中的『體驗』，如同詩人藝術家之對于他們詩歌藝術作品一樣。雖然在哲學中見不到所謂『蔚藍的天際』或『碧綠的草原』，但是牠之所謂『靈魂的不死』，『上帝的存在』，『意志的自由』又何嘗不是一種富于理想性，文學性的詞句和論調呢？維也納學派稱玄學為『概念的詩歌』，就是溯源如此，至於牠僅認為這是對于玄學唯一的合理解釋，也是以此為根據的。

關於第二點　根據石里克的看法，關於知識的命題，事實上僅有兩種：就是綜合命題與分析命題。綜合命題是以所謂『經驗真理』為對象，是一切包含實際知識的科學命題。凡是包含實際知識的命題，都是對於事實有所主張，所以這一類命題的真假性，必須以其所主張的事實為根據，從這個事實之肯定或否定中而判斷，是無法從任何形式條件中證明的。所以一切綜合的命題，從其效用性而言，是『後天』的，而不是『先天』的。至於分析命題則不然，牠是以所謂『形式真理』為對象，是一種分析形式的關係和命題的結構的敘述。一切邏輯的，數學的命題，都是分析的命題。分析命題既以純粹的形式關係為對象，所以牠是對於事實無所表意的，無所敘述的。牠僅是一種 Tautologie 而已。因為牠既是一種 Tautologie，那麼牠在任何條件之下，是不失其為真的，那麼這一類命題的效用性，自然是『先天』的，而不容有所懷疑的了。

但是康德則認為這兩種命題不足以說明所有的知識概念，如

是在牠們以外還主張一種「先天的綜合判斷」所謂先天的綜合判斷，是以「經驗真理」爲對象，但具了分析命題的先天性。同時康德還認爲數學與自然科學都是一羣「先天的綜合判斷」的理論體系，都是屬于「先天綜的合判斷」範圍內的科學。不過從現代科學的發展結論而言；康德的先天論的知識觀，就失了事實上和理論上的根據：因爲現代幾何學中，如Hilbert的幾何學，是以純粹的形式關係爲對象是以定理爲理論的最後基礎是一種純粹演繹的形式體系，牠旣無須任何綜合的成分也無任何直覺的作用牠是一種先天的判斷但是一種先天的分析判斷而不是一種「先天的綜合判斷」還有康德認爲歐幾里幾何學與實際空間的關係也是一種先天的知識，一種「先天的綜合判斷」不過從相對論的時空觀念而言幾何學與實際空間的關係並不是一種「先天的綜合判斷」而是一種「後天」的綜合判斷因爲牠們這種關係的標準與物理學中其他的度量標準並無不同就是我們對於牠們的關係的判斷僅能從經驗上去確定可無法從所謂「純粹直觀」上可以預知的此外康德還主張屬於「先天」的綜合知識的還有因果律之爲自然律的實際形式和理論基礎可是由於量子物理學的發展因果律之爲「敍述自然」和「說明自然」的基本形式不特不可能而且事實上必須放棄的所以在現代物理學中所應用的自然律的標準不是個別的因果律而是集體的統計律因果律在科學上之無應用可能性自然不是證明牠從此失了實際上的作用僅是指出牠之爲科學的「先天假定」（Das Postulat）是根本不可能的。康德的「先天的綜合判斷」也是根本不可能的。

所有關於知識的命題，既然不外乎是綜合命題與分析命題，一種第三種的命題無論牠是怎樣的命題，都是不可能的。那麼假如一個命題對於事實有所敍述，有所表意，則牠就是一種綜合命題，假如一個命題對於事實無所主張，而專以純粹的形式關係爲對象，那麼牠就是一種分析命題。凡是屬於綜合的命題在實質上都無先天性，凡是屬於分析的命題在原則上就無後天性。康德將分析命題的先天性移植於綜合命題之內我們已經將其不可能性說明了。反之穆勒（J.Stu.Mill）綜合命題的後天性應用於分析命題之上，所以他的「徹底的經驗論」就因之也無成立之可能。一種徹底的或「邏輯的經驗論」的成立，在原則上就必須對於這個知識命題底有的性質有所認識。因爲石里克對於這一點已有了理論上和事實上的認識，維也納學派的「邏輯的經驗論」的成立自然不是偶然的了。

關於第三點，石里克的哲學人多稱之爲實證論，一種由馬赫和玆曼（L.Bolzmann）所傳統下來的實證論石里克認爲這個名稱加之於他的哲學，不特不適當，而且有引起對於他的基本思想的誤解之危險。關於這一點，我們從石里克對於實在觀念的批評中

卽可了解馬赫等的實證論的實在觀念，著名的是以感覺爲實在的標準，凡是在感覺以外的科學概念，則不是『邏輯的組織』就是『思想的方法。』但是石里克則認爲這是一種根本不可能的實在觀念：因爲事實上，我們易於見到的，科學中的有効公式原子，電子，電磁場等對象，都是不能感覺的，我們難道能如馬赫所言，否定其實在性麽？我們甯可視一切能感覺的對象，如色香味觸是眞正的實在，但是科學中的理論的形式的對象，則視爲一種『邏輯的組織』或『思想的方法』麽？事實上，馬赫所未認識的，一種眞正的實在的對象，並不在於本身之能否感覺，僅在於原則上能否經感覺的證實：凡是不能經感覺的證實而僅能感覺的，都不是絕對實在的，反之，凡是僅能經感覺的證實，而不能感覺的，都是絕對的實在。馬赫以感覺爲科學的實在標準，以『感覺的總和』爲科學實在的根據，結果，不特未將科學的實在性加以說明，不特未將他所敵視的實在論的玄學加以打擊，反而本身已經沾上惟我論（ Das Solipismus ）的色彩了。

還有我們從石里克對於馬赫的實在觀念的批評中不難見到的：維也納學派的實證論與馬赫等的實證論的基本不同點，就在於後者認爲凡在理論中的形式的邏輯概念和解釋，都是將科學導入玄學境界的源泉，但是前者則視爲哲學之所以爲哲學，就是對於科學的理論對象給以合乎概念的邏輯的解釋。這一點對於維也納學派之爲邏輯的實證論的理論發展，具有重大的意義。所以維也納學派的實證論不是一種傳統的實證論，是一種具科學的邏輯的根據的實證論，追源溯本，自然不能不歸功於石里克了。

我們根據本文所敍述本書的三個主要點，就不難認識石里克在一九二五年以後思想的發展與一九二五年以前是連貫的是前後一致的。所以這本書不僅是了解在所謂『批評的實在論』時期中的石里克必須讀的；就是了解在所謂『邏輯的經驗論』的時期中的石里克，也是必須讀的。希望對於維也納學派的哲學發生興趣的人，能將本書的第二版好好的一讀吧！

一九四二，五，二。